مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين

الباقر العفيف

أحمد صبحي منصور — سيف الدين عبد الفتاح

صلاح الدين الجورشي — غانم جواد

غيث نايس — هاني نسيرة

هيثم مناع — وحيد عبد المجيد

مناظرات حقوق الإنسان - ٧ -

مركز القاهرة

لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
الرقم البريدي ١١٥١٦ ص. ب ١١٧
مجلس الشعب- القاهرة
تليفون ٣٥٤٣٧١٥ (٢٠٢)
فاكس ٣٥٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
E. mail: chirs@idsc.gov.eg

حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين

الباقر العفيف

احمد صبحي منصور
صلاح الدين الجورشي
غيث نايس
هيثم مناع

سيف الدين عبد الفتاح
غانم جواد
هاني نسيرة
وحيد عبد المجيد

حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين
الباقر العفيف وآخرون

الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩شارع رستم جاردن سيتي القاهرة
تليفون : ٣٥٤٣٧١٥ - ٣٥٥١١١٢ (٢٠٢)
فاكس : ٣٥٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
العنوان البريدي: ص ب. ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
E.mail mail to:cihrs@idsc.gov.eg
إخراج: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان: أيمن حسين
رقم الإيداع بدار الكتب : ٢٦٤١ / ٢٠٠٠

كلمات مفتاحية

إسلام، شريعة، سلفية، فقه، إسلام سياسي، الردة، تحدي الغرب، الاخوان الجمهوريون، المرأة

تقديم

يحتوي هذا الكتاب على دراسة رئيسية وتعقيبات عليها من مدارس فكرية متنوعة، مجسدة بذلك فلسفة كراسات مناظرات حقوق الإنسان، التي تحرص على تناول قضايا حقوق الإنسان ذات الطبيعة الإشكالية من خلال رؤى وزوايا متعددة.

أما القضية الإشكالية، فهى كيفية تفاعل الخطاب الإسلامي التقليدي مع قضايا حقوق الإنسان، وهو ما يتناوله الباحث السوداني الباقر العفيف بالعرض والنقد من خلال دراسة أعدها لمركز القاهرة.

وقد طلب المركز من عدد من الباحثين والمفكرين المهمومين بقضايا تطور الفكر الإسلامي وحقوق الإنسان، التعقيب على هذه الدراسة.

وقد استجاب لدعوة مركز القاهرة السادة أحمد صبحي منصور، غانم جواد، صلاح الدين الجورشي، وحيد عبد المجيد، سيف الدين عبد الفتاح، غيث نايس، هاني نسيرة وهيثم مناع، وهم فضلاعن انتمائهم لمجتمعات عربية إسلامية مختلفة (مصر، السودان، تونس، العراق وسوريا)، فإنهم أيضا يعكسون مدارس فكرية متعددة مما يسهم في إثراء المناقشة في الجدال المفتوح في أركان العالم الإسلامي وغير الإسلامي حول الخطاب الإسلامي التقليدي وحقوق الإنسان.

القسم الأول

كيف استجاب المسلمون لآخر التحديات؟
معالجات حقوق الإنسان في كتابات المسلمين المعاصرين
تحليل وتصنيف

د. الباقر العفيف

❖ كاتب ومفكر سوداني ومحاضر بجامعة مانشستر- بريطانيا

مقدمة

يكتنف خطاب حقوق الإنسان الكثير من التشويش والخلط في المنطقة العربية والإسلامية خصوصاً عندما يتعلّق الأمر بوجهة النظر الإسلامية. والمستمع أو القارئ لهذا الخطاب قد يصعب عليه أحيانا إدراك ما يرمى إليه المتحدّث أو الكاتب، وذلك من فرط عمومية الطرح، أو نزوعه إلى التجريد والانتخاب، أو استغراقه في التفكير الرغبوى، أو اتّخاذه المنحى الدفاعى أو الاعتذارى، أو تأثّره بالصراع السياسى المحلّى أو استخدامه فيه. ووسط كل ذلك يندر أن يجد المرء موقفاً يحكمه فكر أصيل يناقش القضايا الثقافية والفلسفية والأخلاقية الكبرى التى تواجه إنسان هذه المنطقة. فكر يواجه المعضلات، ويحاول أن يطرح لها حلولاً، بدل الاجتهاد في إخفائها وتجنّبها أو السعى المكدود لتبريرها.

ولأن قضية الحوار الثقافي مع الغرب قد ارتبطت، منذ القرن التاسع عشر، بمحاولة "تبرئة" الإسلام والدفاع عنه "ضد الشبهات" التى روّجها المستشرقون الأوائل، فقد أصبح هذا المنحى السِّمة الأساسية التى تسم الخطاب الثقافي في المنطقة. فعندما أفاق روّاد عصر النهضة على حقيقة التخلّف الاجتماعي لعالمنا، مقارنة بالغرب، كان أوّل همّهم تبرئة الإسلام من أن يكون سبب هذا التّخلف. ليس هذا وحسب، بل ومضوا ليقلبوا حجة المستشرقين الأوائل رأساً على عقب، بقولهم إن الذى أدّى لتخلّف مجتمعات المسلمين هو بُعْدها عن روح الإسلام، وأن العودة إلى الإسلام تمثّل شرط نهضة هذه المجتمعات.

كان هذا خطاب الرواد في مواجهة الخطاب الإستشراقى الأوّل، بيد أن لهذا الخطاب جانبه الآخر الذى يربط بين التخلّف وغياب العقلانية في النظر إلى الأمور. فالشيخ محمّد عبده ينسب المشكلة، في خطابه الداخلى، إلى جمود الفقه، وانفصاله عن حياة الناس، وتحوّله إلى حواشى على متون،

ضُخِّمت حتى سُمِّيت "مبسوطا"، ثمّ قلِّصت حتى سُمِّيَت "مختصرا"، مما أدى إلي إصابة العقل المسلم بآفة التفكير الدّائرى المغلق. كما أن قمع كل صور العقلانية والتفكير الحر قد أدّى إلى أن يَقرّ في الوجدان المسلم أن السلامة في التّقليد، والطرق المطروقة، والسير في القطيع، وأن الهلاك المحقّق في الإبداع (يسمونه البدعة)، والطرق البكرة، وفارقة الجماعة.

وقد دعا الشيخ محمّد عبده إلى إدخال بعض صور العقلانية في تفكيرنا الدينى كمقدمة ضرورية للتوفيق بين الإسلام والعصر. وسينتج عن ذلك أمران أساسيّان.

أولهما: التحرّر من التقليد،

وثانيهما: التمكّن من التعامل مباشرةً مع نصوص الشريعة والنظر اليها بعقلانية. وهذا ما عُرِف بالدعوة إلى فتح أبواب الاجتهاد. فالانفكاك من أسر التقليد يؤدّى إلى عدم التقيّد بمذهب فقهى معيّن، ويتيح حرية التحرّك بين المذاهب، وكذلك حرية تجاوزها جميعا واستخراج أحكام جديدة بواسطة الاجتهاد.

لقد وُصِف مشروع الشيخ محمّد عبده بأنه يمثل محاولة لإحياء الفكر المعتزلى وتوحيده مع الفقه. فهو بالنسبة لشارلس آدمز "يتميز بالروح الليبرالية وبالتحرّر من أسر التقليد، وبالرغبة في التوفيق بين الإسلام ومنجزات العصر"(١). ولقد كان لمحمّد عبده أثر كبير على جيله والأجيال التى تلته، ولكن ليس من بين تلاميذه من استطاع التمتّع بقدرته في التوفيق بين العقل والنص، فافترق جناحا العقلانية والسلفية، اللذين كان يحلّق اعتمادا عليهما فكره، ونما كل واحد منهما في طريق مختلف ومصادم للآخر. فأما تيّار السلفية فقد تسلّم رايته الشيخ رشيد رضا، وأنتج لاحقا حركة الإخوان المسلمين. وأما تيار العقلانية فقد رفع لواءه أشخاص مثل الدكتور طه حسين، والشيخ على عبد الرازق وافي، وأفرز لاحقاً التيارات العلمانية.

ومعلوم أن الحوار الثقافي مع الغرب لم يحدث في ظروف صحية بالنسبة للعالم الإسلامي، بل في ظل تفوّق كامل للغرب، وهيمنة له تكاد تكون شاملة على مقدّرات عالمنا. ومعلوم أيضاً أن لهذه الهيمنة آثارا بالغة على العقل المسلم. فمنذ زمن طويل ظلّ الغرب هو الحاكى وعالمنا يُصْدِر الصّدى. الغرب يفعل الأشياء وعالمنا ينفعل بها. الغرب يصنع الآلة والأفكار وأنماط السلوك ويصدّرها جميعاً، وعالمنا يستوردها للاستهلاك، حتى صرنا لا نُحْسِن صناعة الآلة، ولا نُجيد استخدامها ولا صيانتها. وما هزائمنا المتتالية أمام إسرائيل إلا دليل وشاهد على هذا. إذن فالغرب يرتّب الدّنيا برؤاه وعالمنا يترتّب وفق مقتضيات تلك الرؤى. وبعبارة واحدة، الغرب يطلق التحدّى وراء التّحدى وعالمنا يلهث ليستجيب.
وهناك نمط معيّن للاستجابات يبدأ، عند كل تحدّى، بالتساؤل: "ما رأى الدّين في هذا الأمر؟"، هذا السؤال العتيد الثّابت الذّى ظلّ مرفوعاً باستمرار، منذ الفتوى بلبس "الطربوش" وحتى مسألة الاستنساخ Cloning ، لَهُوَ دليل آخر على محنة العقل المسلم. وعادة ما ينتهى نمط الاستجابات بانقسام الرأي العام المسلم إلى ثلاث شرائح: مؤيّد داع لتبنى الفكرة، ومعارض رافض لها، وتوفيقى يريد أن يفسح لها مكاناً في النسيج الثقافي المحلّى، ولا يهم أن يكون ذلك اعتسافاً أو بوسيلة الانتقاء

المبسّط.
ولقد كان التحدّى في القرن السابق متمثّلا في العلوم والتكنولوجيا، وكانت استجابة المجتمعات الإسلامية لذلك التحدى، بصورة عامة، هو أنها فصلت ما بين العلوم الطبيعية من جانب، والعلوم الاجتماعية من الجانب الآخر. أو ما بين منافع التكنولوجيا المادية وبين العقلية التى أنتجتها، أو قل الفلسفة الكامنة وراءها، فتبنّت الأولى ورفضت الثانية. الصورة أكثر تعقيداً من هذا التعميم الذى أرجو ألا يكون مُخِلاً. أما التحدّى في هذا القرن فقد جاء متمثّلا في فكرة حقوق الإنسان، وهو تحدّ على المستوى الأخلاقى، بالمعنى الفلسفي للأخلاق. ولقد حظيت قضية حقوق الإنسان هى الأخرى باستجابة نمطية توزّعت ما بين قطبى القبول المطلق والرفض المطلق، بينهما درجات متعدِّدة من الاستجابات التى تشكّل في مجموعها الموقف التوفيقى.

وشأن جميع القضايا الساخنة التى لا يمكن تجاهلها أو دفعها جانباً، فقد حظيت قضية حقوق الإنسان بإهتمام المسلمين، وتحاوروا فيها، وما يزالون، بل هم فيها منقسمون انقساماً حاداً كما سبق وأشرنا. وسيتّضح لاحقا أن انقسام المسلمين حول هذه القضية يتوزّع بين تيّارى السّلفية والعقلانية الذَّيْن اجتمعا عند الشيخ محمّد عبده، وافترقا بعده. فقد تمثّلت أولى استجابات المسلمين عام ١٩٤٨، في موقف الدّولتين المسلمتين الوحيدتين في هيئة الأمم المتّحدة آنذاك، باكستان والمملكة العربية السعودية، وذلك عندما تبنّت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وطُلِب من الدول الأعضاء التوقيع عليه. فبينما وقّعت الأولى امتنعت الثانية. فقد سبّبت المملكة العربية السعودية امتناعها عن التوقيع بحجّة أن الإعلان العالمى يناقض الإسلام لأنه يبيح للإنسان تغيير دينه، في حين يمنع الإسلام الرّدة عنه، ويعاقب عليها. أما باكستان فقد وقّعت على الإعلان مبيّنة أن الإسلام أباح حرية العقيدة، مستشهدة في ذلك بالقرآن، مثل آية "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف: ٢٩)(٢). ومنذ ذلك الحين انهال سيل من المواقف المتضاربة، حول هذه القضية، من العالم الإسلامي، دولاً ومنظّمات وأفراداً، تحتوى عليها أعداد كبيرة من الكتب والبحوث والمقالات. لعل القاسم المشترك بين غالبية تلك الكتابات هو الشعور الدينى العميق، والرغبة الصادقة في الدفاع عن الإسلام خاصة في مواجهة الغرب. وبالرغم من أن مثل هذه العواطف الدينية أمر مفهوم ومقدّر، إلا أن التعبير عنها، كما يبدو، قد جاء على حساب الموضوعية العلمية والحقائق التاريخية في كثير من الأحيان.
وهناك سمة أخرى مشتركة بين الكثير من تلك الكتابات هى أنها تنزع نحو التنافس مع الغرب حول السبق في مجال حقوق الإنسان. فمثلا انعقد سمنار لحقوق الإنسان في الكويت عام ١٩٨٠، جاء ضمن أهدافه أنه "يسعى لدحض الفكرة القائلة بأن نشأة وتطور مفهوم حقوق الإنسان إنما ينسب بشكل كامل للثقافة الغربية"(٣). وقد جاء في البيان الختامى "لقد أجمع المشاركون في هذا السمنار أن الإسلام هو أوّل من عرف حقوق الإنسان الأساسية ووضع لها ضماناتها قبل أربعة عشر قرنا من الزمان، وقد وجدت هذه الضمانات طريقها إلى الإعلان العالمى حديثاً جداً"(٤).
وبطبيعة الحال لم يكن هناك تعريف للمصطلحات. فمثلاً هل المعنى بعبارة "حقوق الإنسان

الأساسية" نفس النصوص الواردة في الوثائق الدولية بما فيها حرية الفرد أن يبدّل دينه؟ كذلك لم يكن هناك تحديد للضمانات التى وضعها الإسلام، وما إذا كانت ذات طبيعة أخلاقية أو قانونية؟ وما إذا كانت ذات فعالية في حماية حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية من الناحية العمليّة وحسب ما تعطيه التجربة التاريخيّة لهذه المجتمعات. وأخيراً لم يكن هناك تعيين للمرجعيّة أو الآلية التى اعتمد عليها أو استخدمها المشاركون في الوصول إلى هذه النتيجة، وما إذا كانت هى الفقه الإسلامي التقليدى، أو اجتهادا جديدا.

ونجد مثالاً آخراً للعقلية التنافسية عند الشيخ أبو الأعلى المودودى الذّى قال: "إن الإعلان العالمى، وغيره من العهود والمواثيق الخاصة بحقوق الإنسان التى أصدرتها الأمم المتّحدة لا يمكن مقارنتها بالحقوق التى وهبها الله. فالأولى غير ملزمة لأى إنسان، بينما الثانية جزء لا يتجزّأ من عقيدة الإسلام"[٥].

إن هذه الإطلاقات التى تُرسَل إرسالاً دون الشعور بالحاجة لإثباتها تلخّص الأمر برمته. فلكأنه عندما يكون الحديث عن الإسلام، وفي معرض الدفاع عنه، والتفاخر به أمام الأديان والثقافات الأخرى، وخاصة الغرب، فإن تحرّى الموضوعية، والنظرة النقدية، ودقة الحقائق التاريخية، واتّساق المنطق الداخلى تصبح كلّها أموراً غير ذات بال، ويمكن التّضحية بها جميعا لمصلحة العاطفة الدينية، والتفكير الرغبوى، والنبرة السياسيّة العالية. فالبداهة تقرّر أن التّركيز على دراسة أسباب تدهور حقوق الإنسان في المنطقة، وأسبابَ ضعف ثقافته في المجتمع، مما يشكّل أكبر أنواع الحصانة بالنسبة لمنتهكى هذه الحقوق، يجب أن يكتسب أولوية على التنافس مع الغرب أو "دحض إدّعاءاته تأسيس فكرة حقوق الإنسان".. خاصة إذا كان هذا "الدّحض" سيُتّخَذُ بديلا مريحاً عن مواجهة تعقيدات المشكلة، ومتّكأ للتّغنى بالأمجاد القديمة الزائلة والتّلهّى عن إحباطات الحاضر الماثلة. فالمسلمون في حاجة ماسّة للعمل من أجل إصلاح اجتماعي وبعث ثقافي وحضارى بدل إنفاق الوقت كله في الاعتذار عن الإسلام.

إنه لا مفرّ من مواجهة عناء التفكير في سبل تأصيل، أو تجذير، أو بعث أو إنماء ثقافة احترام حقوق الإنسان في المنطقة العربية والإسلامية. وإن كان هذا المشروع لن يتم بمعزل عن الثقافة الإسلامية، فهو أيضاً لن يتم بسلوك الطرق التبسيطية السهلة التى تنتخب من نصوص الدين ما يوافق حقوق الإنسان وتتجاهل فيه كل ما يخالفها. وإنما يتم بالمواجهة الأمينة والشجاعة لمصادر الشريعة ونصوصها، وإدارة النقاش الحر حولها. فالتعرّف على المشكلة يشكّل أوّل درجات حلّها. وفي تقديرى فإن قضية حقوق الإنسان لا تُحل بمفردها، بل تُحَل في إطار حل القضايا وثيقة الصلة بها، قضايا الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية، أى في إطار ثورة ثقافية شاملة تمثّل عهد نهضة حقيقيا. وفيما يلى نجرى تحليلا وتصنيفاً لتلك الاستجابات.

مادة التصنيف

ينبنى هذا التصنيف لاستجابات المسلمين لفكرة حقوق الإنسان على المصادر التالية:

أولا، كُتيّب للشيخ أبو الأعلى المودودى (١٩٠٣-١٩٧٩)، بعنوان حقوق الإنسان في الإسلام. والمودودى هو مؤسّس حركة " جماعتى إسلامي " بباكستان، بيد أن تأثير أفكاره قد تجاوز حدود شبه القارة الهندية، مما جعل منه أبرز شخصيات الإسلام السياسى في عصره[٦]. وهو كما يصفه عزيز أحمد، "محافظ عتيد"[٧] Arch Conservative ، و"أصولى أورثوذوكسى" Orthodox Funda-mentalist ، "ذو شخصية ديناميكية وعقلية تنظيمية تجعل منه أخطر التحديات التى تواجه حركة التنوير الإسلامي"[٨]. هذا الكُتَيِّب عبارة عن محاضرة ألقاها المودودى أمام أعضاء "منتدى الحريات والحقوق المدنية" بباكستان عام ١٩٧٥، وبدعوة منهم. وقد رمى المودودى بها إلى مخاطبة الغرب عبر "ممثّليه المحلّيين من المتغرّبين".

ثانياً، كتاب بعنوان المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان Islamic Concept of Human Rights، وهو عبارة عن مجموعة مقالات وأوراق قدّمت في ندوة حول " القانون الإدارى" Admin-istrative Law ، نظّمتها "الأكاديمية الإقليمية للخدمة المدنية" Provisional Civil Service Academy بمدينة بيشاور في باكستان عام ١٩٧١ وغالبية المشاركين في تلك الندوة متخصّصون في القانون والعلوم السياسية. وهم من المثقّفين العلمانيين الذين يؤمنون بالديمقراطية في نفس الوقت الذّى يعتزّون فيه بإسلامهم[٩]. وتمثّل هذه الأوراق الموقف المناقض لما يمثّله كُتَيّب المودودى. والجدير بالملاحظة أن جميع هؤلاء المثقفين من معاصرى المودودى ومن بنى وطنه.

ثالثاً، كُتَيِّب بعنوان ملاحظات مُسْلِم على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، ألّفه السلطان حسين طبندة، القطب الرابع للطريقة الصوفية الإيرانية، "نعمة الله سلطانى شاهى" المتمركزة في منطقة جن آبار في إيران. وقد وُلِد السلطان طبندة عام ١٩١٥، وتخرّج في جامعة طهران، ثم درس العلوم الدّينية بأصفهان ومشهد، وقام بأسفار كثيرة في عدد من البلدان الإسلامية والأوروبية[١٠]. هذا الكُتَيّب يمثّل موقف الفقه الإسلامي التقليدى غير المُوَارَب.

رابعاً، "الإعلان الإسلامي العالمى لحقوق الإنسان" والذّى أعلنه المجلس الإسلامي عام ١٩٨٠ هذا الإعلان، كما تحدّثنا مقدمته، قد تمّ إعداده على يد علماء مسلمين عظام، وفقهاء ضليعين، وقانونيين كبار، وممثلين لعدد من الحركات الإسلامية، والمدارس الفقهية، اعتمدوا في إعداده على الكتاب والسنة. ولقد أقرته رابطة العالم الإسلامي، وهى منظمة أُنشِئَت بغرض حراسة وتكريس الثّقافة السلفية التقليدية الموروثة للدين. ولقد أُصْدِرَ هذا الإعلان وسط زخم إعلامي ضخم[١١].

خامساً، أعمال ومقررات "ندوة الكويت حول حقوق الإنسان في الإسلام"، والتى نظمتها اللّجنة الدولية للقانونيين بالتعاون مع كل من جامعة الكويت واتّحاد المحامين العرب عام١٩٨٠ وقد أمّها حوإلى الخمسة والستين من القانونيين المسلمين. ويظهر جلياً من سير أعمال الندوة محاولات المشاركين التوفيق بين دينهم وحقوق الإنسان. ولقد أوصوا بأن توقّع كافة الدول الإسلامية على جميع

الإعلانات والعهود والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان[١٢]. ومن هذا المنطلق يمثّل المشاركون في هذه الندوة موقف الفكر الإسلامي الحداثى.

سادساً، "إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام" الذى أعدّته منظمة المؤتمر الإسلامي، وعرضته على المؤتمر التاسع عشر لوزراء خارجية الدول الأعضاء عام ١٩٩٠. هذا الإعلان يكاد يطابق الإعلان الإسلامي العالمى لحقوق الإنسان، كما أنه يشترك معه في صبغته الحكومية.

سابعاً، كتاب بعنوان رسالة في المرأة للدكتور حسن الترابى، صدر عام ١٩٧٣ والدكتور الترابى هو زعيم الجبهة القومية الإسلامية التى تستولى على مقاليد الحكم في السودان الآن. وهو رجل قانون تلقى تعليمه فوق الجامعى بجامعات فرنسية وبريطانية، ويتولى حالياً منصب رئيس المجلس الوطنى، وهو الهيئة التشريعية في البلاد. وقد أصبح مؤخراً الأمين العام للمؤتمر الوطنى، التنظيم السياسى الوحيد والحاكم في نفس الوقت.

ثامناً، كتاب للدكتور محمّد عمارة بعنوان الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق، صدر عام ١٩٨٥. والدكتور عمارة ضمن فريق الماركسيين الذين وُلِدُوا من جديد، واصبحوا من دعاة الإسلام الأصولى. وقد حقّق الدكتور عمارة، إبان فترته الماركسية، أعمال رواد عصر النهضة، جمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، ورفاعة رافع الطهطاوى، والكواكبى، وقاسم أمين. وهو يُنْسَب للتيار المعتدل من الإسلاميين.

تاسعاً، ورقة للسيّد فهمى هويدى بعنوان " الإسلام والمساواة: المرأة وغير المسلمين نموذجا"، تقدم بها في حوار نظمته جمعية القانونيين لحقوق الإنسان في الأولد جوردان بناحية بيكونسفيلد القريبة من لندن، في أكتوبر ١٩٩٧ وكان الحوار بعنوان "الإسلام السياسى وحقوق الإنسان: المساواة أمام القانون.

عاشرا، كتاب بعنوان نحو تطوير التشريع الإسلامي، الحريات المدنية، حقوق الإنسان، والقانون الدّولى، نُشِر عام ١٩٩٠ ومؤلف هذا الكتاب الدكتور عبدالله أحمد النعيم، وهو قانونى سودانى، وأحد تلاميذ المصلح الإسلامي السودانى الأستاذ محمود محمد طه. والأساذ محمود هو المؤسّس والمرشد الروحى لحركة الإخوان الجمهوريين. وقد تمت محاكمته وإعدامه بتهمة الردة عن الإسلام، على عهد الرئيس السودانى الأسبق المشير جعفر النميرى عام ١٩٨٥ للإطلاع على نص المحاكمة أنظر النعيم، في ورقته: "الردة"، وكذلك مقدّمة ترجمته الإنجليزية لكتاب الرسالة الثانية، ولمزيد من المعلومات عن النعيم أنظر ليشتنثالر: " المصلح والشهيد". وقد اعتمد النعيم على المفهوم الأساسى لتطوير التشريع عند الأستاذ محمود محمد طه، وعلى ذلك فهو ينهض كتصنيف قائم بذاته[١٣]. وفي تقديمه لهذا الكتاب، وصف جون بول منهج النعيم بقوله:

"إنه يختلف اختلافاً جذرياً عن كلا الموقفين الأصولى والحداثى اللذين يهيمنان على الفكر الإسلامي المعاصر. فلا هو يسعى للتوفيق بين الأفكار الغربية والفكر الإسلامي كشأن المنهج الحداثى، ولا هو يدعوا إلى الرجوع إلى أصول الشريعة الصافية، كشأن الدعاة الأصوليين"[١٤]

ولقد اعتمدت اعتماداً كبيراً في تحليل هذه الأعمال على الكتاب القيّم الذّى كتبته آن إليزابيث ماير بعنوان "الإسلام وحقوق الإنسان والتقاليد والسياسة"، والذّى قّدمت فيه تحليلاً نقدياً متبصّراً لمشاريع حقوق الإنسان التى تقدّم كتّاب ومفكّرون مسلمون. وآن ماير أستاذة للدراسات القانونية، ومتخصصة في تاريخ الشرق الأوسط والقانون الإسلامي، وقد صدر لها العديد من الأعمال التى تتناول القانون الإسلامي في المجتمعات المسلمة المعاصرة. ولها اهتمام خاص بقضايا حقوق الإنسان.

ومن خلال النظر في هذه المراجع والأدبيات التى تتناول الإسلام وحقوق الإنسان، وبعد تحليل المناهج التى اتبعها مؤلفوها في الإقتراب من هذا الموضوع، أمكن تمييز ثمانية تصنيفات مختلفة هى: المنهج الإخفائى، المنهج الاعتذارى، المنهج الدفاعى، المنهج الصريح، المنهج المراوغ، المنهج الإنتقائى، المنهج الخطابى، والمنهج الشامل. وسنستقصى هذه المناهج فيما يلى من سطور.

١ - المنهج الإخفائى:

ويلاحظ أن هذا أكثر المناهج رواجاً بين الكتاب المسلمين، مما يفسّر طول الحيّز الذى يشغله تحليله. والذّين ينتهجونه ينطلقون من الفهم التقليدى المحافظ للإسلام، ويعتمدون أساساً على المصادر الفقهية التقليدية، ولكنهم يذهبون إلى توضيح المواضع التى يتفّق فيها فهمهم مع الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، بينما يحاولون عمداً إخفاء مواضع الاختلاف والتناقض وذلك بالسكوت عنها. وتُعْتَبر كتب المودودى، والترابى، ومحمد عمارة نماذج مثالية لهذا المنهج.

(أ) المودودى:

إن إلقاء نظرة سريعة على فهرس موضوعات كُتَيِّب المودودى حقوق الإنسان في الإسلام تُرِينا العناوين الجانبية التالية: الحق في الأمن على الحياة، الحق في حد أدنى مناسب للمعيشة، الحق في العدل، الحق في التعاون أو الامتناع عن التعاون (مع السلطات)، الحق في حماية الحياة والملكية، الحق في الحفاظ على الشرف، حرمة الخصوصية وحماية الحياة الشخصية، الحق في مقاومة الطغيان، الحق في تجنب الخطيئة، الحق في الحماية من الاعتقال والسجن العشوائى، احترام عفة النساء. ونلاحظ أنه ليس بين كل تلك العناوين أى ذكر للقضايا المثيرة للجدل كالحق في المساواة بين النساء والرجال، أو المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، أو حق الفرد المسلم في تغيير دينه. ومن الواضح أن هذه القضايا لم تسقط سهواً من ثقوب ذاكرة المودودى، وإنما عمد بإرادة واعية أن ينشر عليها ملاءة من الصمت ليغطيها بها، آملاً أن تفوت حيلته على فطنة مُخَاطَبيه. وهذا سلوك مشترك بين أنصار الإسلام السياسى، وظاهرة متكررة تطل بوجهها كلما خرج خطابهم من حدود دائرته الداخلية واضطُرُّ إلى الدخول في حوار مع أنصار التيار العلمانى محلياً، أو مع الغرب خارجياً.

ونلاحظ أنه عندما أشار المودودى للمرأة، فضّل أن يهتم بعفتها بدل حقوقها. فأبان لنا كَيف أن الإسلام يحافظ على شرف المرأة في جميع الأحوال "سواء كانت مقيمة في دار الإسلام، أم في دار

الكفر، سواء وُجِدت في المدن المهزومة المخضعة، أم في الغابات البعيدة النائية، سواء كانت مسلمة، أو كتابية، أو لا تعتنق أى دين من الأديان"(١٥). ولعل اهتمامه بعفة المرأة بدلاً عن حقوقها يعكس لنا رؤيته للمرأة كموضع جنس لا بد من الحفاظ على عفته وطهارته من أجل الرجال، لا كإنسان يُعطى حقوقاً لذاته. فلكأن المرأة عنده وسيلة للرجل وليست غاية في ذاتها. وفضلا عن ذلك فإن هذا الحق الوحيد الذى تفضّل به المودودى على النساء ليس أهلاً لكى يكون حقاً إنسانياً في نظر القانون الدولى، كما تقرّر ماير، بل هو مبدأ أُستُخدِم في هذا السياق لإنكار حقوق المرأة المقرّرة حسب المعايير الدولية(١٦).

كذلك يؤكّد المودودى على أن الإسلام قد حرّم على الرجل المسلم إيذاء المرأة جسدياً في جميع الأحوال، وكذلك حرّم عليه "إقامة أى علاقات جنسية متعدّدة (فوضوية أو غير شرعية) promiscuous مع النساء". ويُلاحَظ أن المودودى لا يضع لنا تعريفاً لعبارة promiscuous التى استخدمها، مع أن لها معاني مختلفة في الثقافات المختلفة. فحسب قاموس أكسفورد فإن كلمة promiscuous تعنى "إقامة علاقات جنسية غير شرعية وموقوتة مع عدد من الأشخاص". بيد أن ما يُعتبر غير شرعى في الممارسة الجنسية في مجتمع ما قد لا يُعتَبر كذلك في مجتمع آخر. وواضح أن المودودى يرمى بعبارته إلى الحرية الجنسية في المجتمعات الغربية، وهو ما اعتاد أنصار الإسلام السياسى إطلاق صفة "التحلّل الأخلاقى" و"الإباحية الجنسية" عليه. وما يشير اليه المودودى هو أن أعراف المجتمعات الغربية وقوانينها لا تجرّم الجنس الذى يمارسه طوعا رجل وامرأة راشدان لا يجمع بينهما رباط الزوجية، سواء كانت العلاقة بينهما صداقة مستقرة أم لقاء عابرا. وهو أيضاً يشير إلى ظاهرة تعدّد العلاقات الجنسية المتتابعة في أغلب الأحوال، والمتلازمة في كثير من الأحوال. ولكن ما فات عليه أن المنظور الغربى يمكن أن يضم ضمن هذه القائمة تعدّد الزوجات، والتسرى بالجوارى والمحظيات، إذ ينطويان على إقامة الرجل علاقات جنسية مع عدد من النساء، ويمكن أن تتسم علاقاته بهن بسمة الموقوتية أيضاً. فحسب المصادر الفقهية التقليدية، يمكن للرجل أن يتزوج أى عدد من النساء، شريطة ألا يجمع في الوقت الواحد بين أكثر من أربع، بيد أن في إمكانه تطليقهن جميعاً في أى وقت يشاء، بكلمة واحدة، دون أن يتعيَّن عليه إبداء أسباب، ليُحِل مكانهن أربع أُخريات. وحسب المصادر ذاتها يحق للرجل المسلم أن يتسرّى بأى عدد من الإماء استطاعه، ومباشرتهن في أى وقت شاء، سواء رضين أم لم يرضين، فليس من حقّهن الإمتناع. وهذا، بطبيعة الحال، ما لا يعتبره المودودى انحلالا جنسيا، أو إيذاء جسدياً ونفسيا لهؤلاء النساء طالما لم يجر اغتصابهن قبل أن يُتَملّكن تملّكاً شرعياً. ويتّضح هذا في تجاهل المودودى، في معرض حديثه عن نساء المدينة المهزومة، لمسألة تعرّضهن للسبى والاسترقاق، مكتفياً بالحديث عن "العفة"، مستبدلا إنسانيتهن بطبيعتهن الجنسية، وأهمية تنظيم هذه الطبيعة لمصلحة مجتمع أبوى يهتم بولاء النساء وإخلاصهن حفاظاً على خلوص الأنساب وعدم اختلاطها. فالمسكوت عنه في خطاب المودودى هو هذا تحديداً. فهل ياترى توقّف المودودى للحظة ليتأمّل هذه الفكرة البسيطة قبل أن يَنصُب مدافعه في وجه الغرب المنحل.

وتحت عنوان "المساواة بين البشر"، يحدّثنا المودودى عن أنه: "يجب ألاّ يُميَّز ضد أى إنسان بسبب

لونه، أو مكان مولده، أو عرقه، أو موطنه"(١٧). وقد يظل القارئ في شكّ من أمره حول استخدام المودودى لكلمة إنسان man وما إذا كان المقصود بها البشرية جمعاء أم جنس الرجال فقط. والسؤال الذى يطرح نفسه هو هل سقطت مسألة التمييز بسبب "الدين" و"النوع" سهواً من عبارته تلك أم جاء ذلك عمداً ومع سبق الإصرار، ليخفي أمراً ما عن مخاطَبيه الغربيين؟! فالمودودى يعلم بأمر التفرقة بناء على الدين والنوع، ويؤمن به، ولكنه يحاول أن يخفيه، ويغطى عليه.

(ب) الترابى:

ويتّبع الدكتور حسن الترابى النهج ذاته، مما يؤكّد على استعصاء هذه المشكلة على حركة الإسلام السياسى في جميع مراحلها. وتبلغ مقدرة الترابى على الإخفاء درجة يستطيع معها كتابة كتاب كامل عن المرأة دون أن يناقش فيه أياً من قضاياها الخلافية. ففي كتابه بعنوان رسالة في المرأة، يتحدّث الترابى حديثاً عاماً عن أن "النساء في الشريعة شقائق الرجال، ولا يتميّزن من دونهم بشريعة خاصة إلاّ أحكاماً فرعية محدودة ميّزت بين الرجل والمرأة ليتمكّن كل منهما من التعبير الأصيل عن تدينه انطلاقاً من طبيعته البشرية"(١٨). ولكنه لا يفصّل في هذه الأحكام الفرعية. فهو لا يتحدّث عن شهادة المرأة، ولا عن نصيبها في الميراث، ولا عن تعدّد الزوجات، ولا عن حقّها في الطلاق، ولا عن ديّتها، ولا عن توليها الولاية العامة. ويعجب المرء عن أىّ القضايا يتحدث الكتاب بعد أن أسقط كل تلك الموضوعات؟!!

أما عندما جاء على ذكر القوامة، فقد مرّ عليها مرور الكرام، وبعبارات مختصرة تفضح رغبته في التغطية عليها، واخفائها بالقفز فوقها. فهو يقول في عبارة محشورة وسط حديث طويل عن مشاركة المرأة الرجل في شؤون الحياة المختلفة: "ولا سلطان للرجال على النساء إلاّ في إطار الزوجية، وهى علاقة تنشأ وتنحل برضى المرأة، وتقوم في الأصل على الشورى والإحسان وليس للرجل فيها إلا قوامة الإنفاق والأمر والتأديب بالمعروف"(١٩). لاحظ استخدامه للغة التطفيف، فلكأنه يقول أن ليس للرجل سوى أشياء بسيطة لا تذكر، هى فقط "قوامة الإنفاق والأمر والتأديب". ولا أدرى ماذا تبَقّى من سلطات لم يُعطَها الرجل بعد كل ذلك، سوى سلطة إهدار حياة المرأة. ولكن الترابى يمارس التغطية حتى فيما أضطُرَّ لإيراده. فهو يقول بأن القوامة على المرأة لا تكون إلاّ في إطار الزوجية، وهذا غير صحيح. فقوامة الإنفاق والأمر والتأديب هى لمطلق رجل على مطلق امرأة من النساء اللائى يقعن تحت مسؤوليته. كذلك هو يرمى بالمسؤولية على المرأة، حين يقول إن الدخول في علاقة الزوجية يكون اختيارياً. إسمع قوله "هى علاقة تنشأ وتنحل برضى المرأة". أى أن المرأة هى التى سعت لتَسَلُّط الرجل عندما رضيت الزواج. فلكأنها دخلت في رقّ اختيارى. ومن الواضح أن الترابى مُصرٌّ على فكرته هذه. ففي محاضرة قدّمها بجامعة الخرطوم، عام١٩٧٧، تحت عنوان "تطبيق الشريعة في نظامنا القانونى"، وفي إجابة عن سؤال حول القوامة تقدّمت به إحدى النساء، قال الترابى: "أما عن موضوع قوامة الرجال على النساء، فالطبع يمكن للمرأة أن تتحرّر من القوامة، ذلك يمكنها ألاّ تتزوج"(٢٠). فهو لا

يترك أمام المرأة المسلمة سبيلاً للتحرّر من القوامة إلاّ بتخلّيها عن الزواج، وتحوّلها إلى راهبة كاثوليكية تدخل في تعنّس اختياري. وياله من خيال قاصر ذاك الذى لا يرى الزواج كعلاقة متكافئة لا يؤدّب فيها أحدٌ أحداً. ما يهمنا هنا هو تبيان منهج الإخفاء والتغطية الذى يمارسه الترابى، وهو هنا يتلامس مع المنهج المراوغ الذى سيأتى نقاشه لاحقاً.

(ج) محمد عمارة:

أما الدكتور عمارة فهو أيضاً كتب كتاباً كاملاً عن حقوق الإنسان دون أن يأتى فيه على ذكر للقضايا الأكثر إثارة للجدل. فكتابه الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق موظّف تقريباً لمناقشة الحقوق الجماعية للمجتمع المسلم، بينما لا يُلقِى بالاً للحقوق الفردية للفرد الذى يعيش في هذا المجتمع، سواء كان رجلا أو امرأة، مسلماً أو غير مسلم. ونظرة سريعة لفهرس الموضوعات نجده يشتمل على الضرورات التالية: الحرية، الشورى، العدل، العلم، الاشتغال بالشؤون العامة، والمعارضة، والمعارضة المنظمة. فمثلاً إن أخذنا حديثه عن ضرورة الحرية، نلاحظ فيه إشكاليّتين.

أولاهما: أنه رغم نقاشه لقضايا هامة مثل عدم الإكراه في الدين، وحرية النظر العقلى، ومنهج الشك، إلاّ أنه تفادى النقاش المباشر لقضية الردّة، أى حق المسلم في أن يخرج من الإسلام إلى غيره من الأديان، أو إلى الإلحاد دون أن يتعرّض لعقوبة. خصوصاً وأن الردّة يمكن أن تجئ نتيجة لحرية النظر العقلى واستخدام منهج الشك، في ظل الحرية الدينية وعدم الإكراه في الدين التى تحدّث عنها.

وثانيهما: هى أنه حين يورد نصوص الحرية والإسماح مثل "فذكّر إنما أنت مذكّر. لست عليهم بمسيطر"، (الغاشية:٢١-٢٢)، و"لست عليكم بوكيل" (الأنعام: ٦٦)، و"لا إكراه في الدين" (البقرة:٢٥٦)، لا يناقش الإشكاليّة الفقهية المحيطة بها. كذلك يسكت عن نصوص الإكراه مثل "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتُّموهم، وخُذُوهم واحصُرُوهم واقعُدُوا لهم كل مَرصَدٍ، فإن تابوا، وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إن الله غفور رحيم" (التوبة: ٥)، و"قاتلوا أئمة الكفر" (التوبة: ١٢). و"قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحرِّمون ما حرّم الله ورسولُه ولا يَدِينُون دِين الحقِّ من الذين أُوتُوا الكتاب حتى يُعطُوا الْجِزْية عن يدٍ وهم صاغِرُون" (التوبة:٢٩).

أما عن الإشكاليّة الفقهية المحيطة بمجموعة الآيات الأولى، أى آيات الحرية والإسماح والمساواة، فهى أنها منسوخة بإجماع الفقهاء. وهذا يعنى أن أحكامها معطّلة، وهى من ثمّ لا تتّخذ مصدراً للتشريع. أما ما يُتّخذ مصدراً للتشريع فهى مجموعة الآيات الثانية، أى آيات الإكراه والسيف والتفرقة. وهى النصوص التى قام عليها التشريع، وانبنت عليها التجربة التاريخية، وارتكزت عليها الثقافة المنتشرة في العالم الإسلامي منذ الهجرة النبوية إلى المدينة وحتى الآن. أما عن سكوته عن آيات الإكراه، فمُتّصلٌ بالإشكالية السابقة، وجزء منها. فهو تعبير عن العجز عن حل المعضلة، رغم الوعى بها، ومحاولة لتجاوزها بالتغطية عليها، وإخفائها تحت حجاب من الصمت المطبق.

وبالطبع كان يمكن للدكتور عمارة أن يدعو لإحكام آيات الإسماح (التى أوردها)، بدلا عن آيات الإكراه (التى سكت عنها)، وهى على كل حال دعوة مشروعة نهض بواجبها الأستاذ محمود محمد طه منذ نصف قرن من الزمان. إلاّ أن الدكتور عمارة لم يفعل ذلك، وانتهج الطرق المطروقة، رغماً عن أنها لم تعد توفّر سلامة لسالكيها، ولم تحقّق نفعاً للمسلمين. وهذا ما أدّى به إلى إسقاط قضايا المساواة بين الرجال والنساء، وقضايا قانون الأحوال الشّخصية، وقضايا المساواة بين المسلمين وغير المسلمين من كتابه تماماً، ومن هنا جاء إدراجه ضمن المنهج الإخفائى.

خلاصة

مثلما أشرنا في بداية هذا القسم، فإن المنهج الإخفائى ينتهجه عادة كتّاب دارسون للفقه أو علماء متخصصون فيه، وهم في نفس الوقت يؤمنون بالسيادة المطلقة للمبادئ الإسلامية، حسبما جرى شرحها وتقعيدها بواسطة الفقهاء الكلاسيكيين، على جميع المبادئ الأرضية الأخرى، مما يجعلهم يعتقدون بأن في التمييز بسبب الدين أو النوع، أو الحرية (في مقابل الرّق)، تحقيقا وتجسيدا للعدل الإلهى. بيد أن مشكلتهم تكمن في إدراكهم لافتقار موقفهم للأساس المنطقى العقلانى، واعتماده على السند النّصى، والقبول به ببواعث الإيمان والتسليم رغم الشعور بتناقضه مع الحياة، واختصامه مع روح العصر الذى نعيش فيه. إذن فهم يمتنعون عن التصريح بموقفهم الأصلى لكيلا يُضطَرّون للدفاع عن قضية يعرفون أنها خاسرة. وعلى ذلك يشكّل هذ المنهج مخرجاً مريحاً لهم من أزمتهم يساعدهم على الاحتفاظ بسلامة عقيدتهم، ويعفيهم في نفس الوقت من عناء تبرير ما لا يُبَرَّر.

٢ - المنهج الاعتذارى:

محمّد أحمد سعيد:

وأنصار هذا المنهج يشتركون مع أنصار المنهج الإخفائى في انطلاقهم من الفهم المحافظ للشريعة، واعتمادهم على الفقه التقليدى في تصوّراتهم ورؤاهم الدينية. ولكن يختلفون عنهم في كونهم لا يتفادون القضايا التى تثير الجدل كما يفعل أصحاب المنهج الإخفائى، بل على العكس من ذلك يواجهون كل الأسئلة المحرجة المحتملة ويستغرقون في محاولات الإجابة علنها. فهم يضطلعون بمهمة تبرير القيود التى وضعتها الشريعة الإسلامية على حقوق الإنسان. وأفضل النماذج التى تمثّل هذا المنهج هو محمد أحمد سعيد الذى حاول في مقالته "التصوّر الإسلامي لحقوق الإنسان" تبرير الوضع الحقوقى المنقوص للمرأة في الشريعة بحجج تدعو للعجب. فعلى سبيل المثال يقول في الزواج: "أما فيما يتعلق بالحياة الأسرية فالإسلام يدعو لأن يكون لكل رجل إمرأة واحدة. وهذا ما تمليه قوانين الطبيعة. ولكن الرجل هو الذى يكسّر قوانين الطبيعة ويسعى لاتخاذ أكثر من امرأة واحدة. وقد سمح الإسلام للرجل بهذا الاستثناء ليحميه من الفساد"[٢١]. ويتضح مما سبق أنه لكيما يبرّر تعدّد الزوجات في الشريعة، ذهب سعيد إلى تَصَوُّر يُظهر الإسلام وكأنه يعتبر الرجل غاية كل تشريع، وما المرأة إلاّ

وسيلة لهذه الغاية. وكذلك يُظهر المشرّع وكأن وظيفته الأساسية هى إرضاء نزوات الرجل وانحرافاته عن قوانين الطبيعة. وهو بذلك يدين الإسلام من حيث أراد الدفاع عنه.

ولنأخذ نموذجاً آخراً لسعيد. فهو يقول في مسألة الميراث ما يأتى: "إن للرجال والنساء نصيب محدّد من ميراث الوالدين والأقارب، ولأن الرجال يواجهون مشقة العمل ويتحملون أعباء أثقل من النساء، لذلك فهم يحظون بنصيب أعلى منهن في الميراث"(٢٢). وهذه حجة واهية، وظاهرة البطلان. لأنها **أولاً** تتعامل مع أمر اختصاص الرجال بمواجهة "مشقة العمل" وتحمّل المسؤولية وكأنها حقيقة كونية ثابتة كالشمس والقمر والنجوم، بينما هى حالة اجتماعية متغيّرة. كما أنها تتعامى عن الحقيقة المشاهدة في مواجهة النساء لمشقة العمل وتحمّلهن لمسؤوليات جسام على نطاق العالم، واضطراد هذه الحقيقة كل يوم. ولأنها **ثانياً** تفترض "العمل" معياراً في تحديد النصيب الأكبر في الميراث، بينما أن الذى يعمل يكسب، والذى لا يعمل لا يكسب، فكيف يستقيم أن الذّى عنده يُعطَى ويُزَاد، والذى ليس عنده يُبخَسُ نصيبُه ويُنتَقَص. وأنا أعلم أن حجة سعيد قائمة على اعتبار أن الرجل هو الذى ينفق على الأسرة، في حين أن المرأة تستهلك، ومن ثمّ يُصبِح منطقياً أن يحظى الرجل بالنصيب الأوفي. ولكن في حقيقة الأمر أن هذا الإنفاق، الذى يبرزه سعيد وكأنه عبء على الرّجل كان أجدر بالمرأة أن تكون شديدة الامتنان ومن ثم هو في حقيقة الأمر ميزة، لأنه يُتَرْجَم إلى سلطة وقوة وحقوق زائدة. وأن المرأة، إن خُيِّرت، ستكون في غاية السعادة لرفع هذا العبء عن كاهل الرجل، لأنه سيعنى بالنسبة لها الخروج من ضيق الوصاية إلى سِعَة الحرية. **وثالثاً** لأن الحجّة تُوحى بأن نصيب الفرد في الميراث يجب أن يكون متناسباً مع حجم جهوده في العمل. وذلك أيضاً لا يستقيم لأن الذّكور أنفسهم لا يتساوون في جهودهم حتى تتساوى أنصبتهم، خاصة وأن منهم من يكون طفلاً رضيعاً بينما أخته امرأة راشدة تتولاه بالرعاية والعناية، ومع ذلك نصيبه ضعف نصيبها. وكما ذكرنا سابقاً، فإن العمل وتحمل المسؤوليات لم يعد مقصوراً على الرجال دون النساء. فهناك من النساء من يقمن بأعمال شاقة ويتحملن أعباء تفوق أعباء الكثيرين من الرجال. وهؤلاء النساء، إذا ما اتّبعنا حجة سعيد، يجب أن يحظين بنصيب أكبر من نصيب بعض الرجال، ما لم يكن الكاتب متيقّناً من أن جنس الرجال عموما أرفع شأناً من جنس النساء، وأن الرجال في مجموعهم، كانوا، وما زالوا، وسيظلّون، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، يبذلون من الجهود العقلية والجسمانية ويتحمّلون من الأعباء والمسؤوليات أكثر ما تتحمله النساء، وهذا أمر بعيد.

٣- المنهج الدفاعى:

أ. كورنليوس:

وأصحاب هذا المنهج يبدو أنهم يسترشدون بالقاعدة التى تقول: "الهجوم أفضل وسيلة للدفاع". فهم يشهرون أسلحتهم منذ البدء، ويطلقونها على بعض مواد الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وعلى المفاهيم الغربية التى انبثق عنها، بغرض إظهار أفضلية وتفوق المفاهيم الإسلامية المقابلة لها، أو تبرير

ما أعتاد الغرب أن ينتقده منها. ونسوق على ذلك مثالاً من كورنليوس الذى ينتقد تركيز الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على "الفرد في مقابل الدولة والمجتمع"، والذى، بالنسبة إليه، مهّد لتطوّر حرية الفرد التامة على حساب تطور أمن المجتمع. وبالتالى فهو يرى: " أن هناك اليوم هجوما على البنية الأخلاقية التى انبنت بعناية شديدة وسط الأمم الأوروبية خلال القرن الماضى. ومن ذلك على سبيل المثال مفهوم الإباحية والتى شغلت المحاكم حتى أصبح العرى الجماعى وممارسة الجنس بأشكاله الطبيعية والشاذة، ليس فقط مسموحا به، بل يستحسنه ويستمتع به الناس. إن الإباحية محرمة بشكل مطلق في الإسلام"(٢٣).

والحجة التى يوردها كورنليوس لها جانبان يتناسبان تناسباً عكسياً. فمن ناحية هو يزعم أن الحريات الفردية الكاملة التى ينص عليها الإعلان العالمى قد أدّت إلى الإباحية في المجتمعات الغربية. ومن الناحية الأخرى فتحريم الإسلام المطلق للإباحية يتسق مع تقييده للحريات الفردية، ربما من باب سدّ الذريعة، على قاعدة ما أدّى للحرام فهو حرام أيضاً. ولا بد هنا من وقفة نستعرض فيها بعض النقاط.

فأولاً، وكما تُبيِّن ماير، وهى مُحِقّة فيما ذهبت إليه، فإن الإعلان العالمى يتضمّن مواداً تعرّف الحدود التى يمكن أن تقيّد حرية الأفراد في النواحى التى تؤدى فيها ممارستهم لتلك الحريات إلى انتهاك حريات الآخرين، أو إعاقة تحقيق مقتضيات الفضيلة، والأمن والسلامة في المجتمع(٢٤). فالمادّة ٢٩,٢ تنص على: "إن ممارسة الفرد لحقوقه وحرياته لا تخضع إلاّ لتلك القيود التى يحدّدها القانون، والتى تستدعيها فقط متطلبات المحافظة على حقوق وحريات الأفراد الآخرين، والتحقيق العادل لمتطلبات الفضيلة، والنظام العام، والخير العام في المجتمع الديمقراطى". الأمم المتحدة، الإعلان العالمى. إذن، ليس في مبدأ الحريات الفردية ما يقود للإباحية. ويحسن التماس تحليلات أعمق للمشكلات الاجتماعية التى تواجه المجتمعات في الغرب أو الشرق.

وثانياً، أن محاولة الربط بين محاربة الإباحية وغيرها من الشرور التى تؤرق جميع المجتمعات، محاولة مشبوهة، يمكن استخدامها متّكأ لإنكار تلك الحقوق كلية، أو لوضع الفرد تحت رحمة الدّولة تتحكم في سلوكه، وتتدخّل في خياراته، وتفاصيل حياته.

ثالثاً، يجهل أو يتجاهل كورنليوس أن الحرية الفردية المطلقة إنما تمثل جوهر الإسلام، وأصله الأصيل، وهى مطلقة لأنها انما جاءت من الله في إطلاقه. فالحرية في أصل الإسلام لا تحدّها إلاّ قدرة الأفراد على ممارستها. وما قيّدت الشريعة الحريات إلاّ مراعاة لطاقة مجتمع الرسالة في القرن السابع الميلادى، ونزولا لمستواه، إلى حين أن يتهيأ المجتمع للنهوض بمسؤولية ممارسة الحرية الفردية المطلقة. فما فات على كورنليوس إذن هو أن القيود التى تضعها الشريعة على حريات الأفراد ليست كلمة الإسلام الأخيرة في هذا الأمر، وهذا هو الخطأ الأساسى الّذى ساقه إلى النتائج الخاطئة التى توصّل إليها.

رابعاً، بالرغم من أن كورنليوس لايبدو أصولياً، إلاّ أنّه يشترك في استخدامه لهذا المنطق مع

الأصوليين الذين تحظى عندهم قضية انحلال المجتمعات الغربية باهتمام خاص. وذلك لأنهم يهدفون إلى تخويف مجتمعاتهم من عواقب تقليد الغرب في مسائل الديمقراطية والحريات الفردية وحقوق الإنسان. وهو نهج مشترك بينهم، وسنأخذ المودودى أيضاً نموذجاً عليه.

ب. المودودى:

يتبّع المودودى هذا المنهج لدى مناقشته لحق المرأة في العفة. إذ نراه يصعّد هجومه على الغرب بقوله: "إن القوى الغربية تستغل النساء لإشباع الشهوات الجنسية لأفراد جيوشها حتى في داخل بلدانهم. أما إذا ما غزوا دولة أخرى فالمصير الذى ينتظر نساء تلك الدولة يمكن تخيُّله. أن تاريخ المسلمين، يكاد يخلوا، ما عدا بعض الكبوات المعزولة، من مثل هذه الجريمة التى ترتكب في حق المرأة. فلم يعقب أى غزو إسلامي اغتصاب لنساء الأمم المفتوحة، كما لم يحدث أن نظّمت لهم الدعارة في بلدانهم"(٢٥). ودون أن نحاول اختبار دقة الحقائق التاريخية، وإذا ما اختلف سلوك جيوش المسلمين عن سلوك أى جيش آخر في معاملة نساء الأعداء بعد هزيمة رجالهم في أرض المعركة، فإننا نستطيع أن نرى الهدف الحقيقى لهجوم المودودى، وهو الرد على اتهامات الغرب بأن النساء مقهورات في المجتمعات الإسلامية، وأنهن لا يتمتّعن بحقوق مساوية للرجال. وتتلخّص رسالته للغرب ببساطة شديدة في الآتى: "نحن نحترم عفة النساء وأنتم تستغلونهن وتنتهكون أعراضهن"، بيد أنه يتهرّب من مناقشة أمر ترجمة هذا الاحترام إلى حقوق فعلية للنساء.

ففي مناقشتها لرأى المودودى، تخلص ماير إلى أنه يحاول إبعاد الأنظار عن القضايا الحيوية لحقوق الإنسان، ولتغبيش المفارقة البينة بين المعايير العالمية لحقوق الإنسان وما يتبناه الإسلاميون الأصوليون من مفاهيم متخلفة(٢٦). وما خلصت إليه ماير صحيح جزئياً، ولكن ما لم تلحظه هو أن المودودى عندما يربط ربطاً مباشراً بين تمتّع المرأة بحقوق مساوية للرجل، وبين حال الانحلال في المجتمع، فهو يريد أن يقول أن الحرية الجنسية جاءت كنتيجة مباشرة لحرية المرأة ومساواتها. وعندما يقول بأن حماية المرأة لا توجد إلاّ في الإسلام، فهو لا يعنى حمايتها من الاغتصاب كما ظنّت ماير، فالمودودى لا يمكن أن يدع المرأة تتعرّض لاحتمال كهذا، بل هو يعنى حمايتها مما هو دون ذلك بكثير. أى حمايتها من مجرّد التواجد مع الرجال في حيّز واحد، وذلك بواسطة الفصل بين الجنسين، وتغييب المرأة داخل الجدران، أو تحجيبها في عباءة تخفيها في حالة اضطرارها للخروج من المنزل. وهذه الإجراءات تمثل ضريته الوقائية لحماية المرأة من احتمال وقوع أقل القليل كأن ينظر إليها الرجل في عينها. فلكأن شعاره هو: "إعط المرأة حريتها فيفسد المجتمع، احرمها تلك الحرية فينصلح المجتمع". وبإقصاء المرأة عن ساحة الرجال، فالمودودى لا يحمى المرأة في حقيقة الأمر بل يحمى الرجل من فتنتها، وكأنه ينطلق من الافتراض المسيحى بأن آدم ضحية بريئة لمكر حواء، وحمايته من الخطيئة لا تتم إلاّ بإبعادها عن طريقه.

٤ - المنهج الصريح:

سلطان حسين طبنده:

يُفصِح أصحاب هذا المنهج عن الحقائق حول حقوق الأصناف المختلفة من البشر في الشريعة الإسلامية كما هى، ويعترفون بأن الشريعة تميّز بين الناس على أساس الدين والنوع والحرية (في مقابل العبودية). وأحسن من يمثّل هذا المنهج هو طبندة الذى يؤكد أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يتناقض مع الإسلام (أى الشريعة) في كثير من القضايا. فمثلاً في تعليقه على المادة الأولى من الإعلان والتى تنص على أن "جميع البشر يولدون أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق"، يقول دون مداراة " أن مبدأ المساواة يتعطّل في الشريعة في حالة اختلاف الدين. وهو تفسير صادق وأمين. ويمضى طبندة ليوضّح أن الذميين يستحقون الاحترام لأنهم مؤمنون بالله، ولكنهم لا يتساوون في القدر والحقوق مع المسلمين لأنهم لا يؤمنون بالنبى محمد. أما المشركون (الوثنيون)، وأصحاب المذاهب الإنسية (العلمانيّون والملحدون) فليس لهم مطلق حق في الشريعة. ويصف طبندة الفرقة الأولى (أى المشركين) بأنهم شر مستطير ومميت، بينما يُخرج الثانية (أى الإنسيين) من الحظيرة البشرية، ويوصى بمعاملتهم على هذا الاعتبار، أى إبادتهم.

ويتبنى طبندة موقفا مماثلا تجاه المساواة بين الرجل والمرأة، وتجاه التزاوج بين المسلمين وغير المسلمين. فهو يرى أن بإمكان الرجل المسلم الزواج من كتابية، ولكن لا يجوز له الزواج من مشركة أو وثنية، بينما لا يحق للمسلمة الزواج من غير مسلم. ويحتج طبندة بالنص القرآنى "الرجال قوامون على النساء" (سورة ٤، آية ٣٤)، وهى تعنى أن المرأة يجب أن تطيع زوجها. فإن تزوجت المسلمة غير المسلم فهذا يعنى أنها ستخضع لسلطته بحكم الزواج، بينما الإسلام يحرّم على المسلمين أن يُخضِعُوا أنفسَهم طوعاً لسلطة غير المسلمين.

تلحظ ماير في حجج طبندة علاقة وثيقة بين الوضع المهضوم للمرأة وغير المسلمين، كطبقتين اجتماعيتين تسيران سيراً متوازياً في مجتمع الشريعة المثالى الذى يسود فيه المسلمون على غير المسلمين، ويسود فيه الرجال على النساء. تقول ماير "ان الرجل المسلم الذى يتزوّج من امرأة ذمية لا ينتهك الهرم الاجتماعي ما دامت المرأة بواقع جنسها تخضع للرجل المسلم، الذى يعلو فوقها بكونه ذكراً وبكونه مسلماً. أما المسلمة التى تتزوج ذمياً فتنتهك قوانين المجتمع لأنها ستخضع له كزوجة بينما تتفوق عليه كمسلمة"(٢٧). وتسمى ماير هذا السلوك بالمنهج "ضد الفردانى"، ومن نتائجه أن أمر صيانة شرف المجتمع ككل يؤدّى لإلغاء حقوق أفراده. ولأن شرف المجتمع الإسلامي يُنتهك في حالة خضوع أحد أفراده لمن هو أدنى منه، لذلك حرّم على المرأة المسلمة الزواج من غير المسلم.

ومهما كان رأينا في آراء طبندة إلاّ أن منهجه يتطابق مع موقف الفقه التقليدى، ويُعبِّر تماماً عن الإسلام كما فهمه الفقهاء التقليديون، وكما يفهمه كل الذين يرفضون أفكار الإصلاح. ولعل الفرق بين طبندة والآخرين، مثل المودودى، والترابى، وهويدى، ومحمد عمارة، وسعيد أنه لا يحاول الاعتذار ولا التضليل، ولا تغطية القضايا المثيرة للجدل في الشريعة. وهو يتحدّث بلسان واحد ويطبّق معياراً

واحداً مما يجعل النقاش معه أيسر وأفيد من النقاش مع الآخرين. وفي كلمة واحدة، أصحاب هذا المنهج يتحلّون بفضيلة الصدق مع النفس ومع الغير.

٥- المنهج المراوغ:

يبدو أن أصحاب هذا المنهج يعيشون أزمة نفسية شائكة، لم يجدوا معها من وسيلة تُبقيهم طافين على السطح سوى المراوغة والتضليل، ومحاولة خداع كل الناس كل الوقت. فمن ناحية هم يدركون أنه لا يمكن التوفيق بين الشريعة كما يفسّرها الفقه التقليدى وبين الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. ومن ناحية أخرى هم يشعرون بالحاجة إلى الإصلاح ولكنهم لا يهتدون اليه. ومن ناحية ثالثة هم يخشون أن يظهروا بمظهر المتزمّت الذى لا يبالى بحقوق الإنسان. وتصفهم ماير بأنهم يشعرون بالتمزّق بين الرغبة في نشر المبادئ النابعة من تراثهم، وهى مبادئ تنتمى في كثير من جوانبها لما قبل الفكر الحداثى، وبين قلقهم من أن يحكم على هذا التراث بالتخلف والعجز إذا ما ثبت أن الإسلام لا يشتمل على تلك المؤسسات الاجتماعية المتقدمة والتى تطوّرت في الغرب(٢٨). وهم يشتركون في هذا التمزّق مع نظرائهم من أصحاب المنهج الإخفائى ولكن يختلفون عنهم في أنهم لايخفون القضايا التى تثير الجدل، مثلما يفعل هؤلاء، بل يتّبعون سبيلاً آخراً هو سبيل المراوغة. فهم يسعون إلى تضليل الناس وإيهامهم بأن هذه الإشكاليات لا توجد أصلاً؛ فمحاولتهم ترمى لإظهار الشريعة وكأنها تستوعب وتحمى جميع حقوق الإنسان، وإن كانوا في قرارة أنفسهم يدركون أن هذا أمر مُضلِّل. وأفضل نماذج هذا المنهج هو الإعلان الإسلامي العالمى لحقوق الإنسان، وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام.

أ. الإعلان الإسلامي العالمى لحقوق الإنسان:

وتظهر المراوغة أول ما تظهر في التباين بين النسخة العربية والنسخة الإنجليزية لهذا الاعلان تبايناً لفت انتباه العديد من الكتاب. فعلى سبيل المثال لاحظت ماير وكذلك جاك ووردنبيرج أن النص الأصلى هو المكتوب باللغة العربية، وأن الترجمتين الفرنسية والإنجليزية، ليستا مجرّد ترجمتين، بل نسختين معدَّلتين من النص الأصلى تفصحان عن نبرة اعتذارية(٢٩). كما تظهر المراوغة في هذا الإعلان أيضاً في كونه صيغ على غرار الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، "مما يجعله يبدو لأول وهلة متطابق معه، بيد أن النظرة الفاحصة الدّقيقة تبيّن أن الكثير مما يُظَن تماثلاً ليس كذلك، والكثير من الصياغات غامضة ومبهمة"(٣٠). وهذه سمات طبيعية للذهنية التى تعتمد المنهج المراوغ. فمن تلك الصياغات المضللة نجد النص التإلى في الهوامش الشارحة في الإعلان الإسلامي العالمى: "تخضع ممارسة أى فرد لتلك الحقوق السابق ذكرها، والتمتع بها لتلك القيود التى ينص عليها القانون، وفي الحدود التى يقتضيها اعتبار واحترام حقوق وحريات الآخرين، ومتطلبات العدالة والفضيلة، والسلام العام، والخير العام للأمة"(٣١). وتملك هذه الحاشية الشارحة القدرة على التضليل لكونها مقتبسة

بحذافيرها من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، ولذلك فهى تُوهِم بأن الإعلان الإسلامي يطابق المعايير الدّولية في رسم الحدود التى تقيّد ممارسة الحقوق. ولكن الحقيقة بعكس ذلك تماما. فكلمة "القانون" الواردة في الحاشية انما تعنى "الشريعة"، مما يفرّغ كل مواد الإعلان من معانيها ويحيلها هباء منثوراً. وفي ذلك تقول ماير إنه يصعب على قارئ النسخة الإنجليزية أن يفهم أن كلمة "القانون" في هذا السياق مقصود بها "الشريعة"(٣٢). ولتوضيح كيف أن وضع كلمة الشريعة محل كلمة القانون يفرّغ الإعلان من معناه، نأخذ المادة (٣-أ) من النسخة الإنجليزية والتى تقول "يتساوى جميع الناس أمام القانون، ولهم الحق في الفرص والحماية المتساوية أمام القانون"، والتى تعطى الإنطباع بأن واضعى الإعلان لا يتصورون أن هناك تمييزا بسبب النوع أو الدين أو غيرهما، إلاّ أن قراءة النص العربى تخبرنا أن كل الناس متساوون أمام "الشريعة" دون تمييز في تطبيقها عليهم. وبعبارات أخرى، أنه قد ضُمِن لجميع الناس "المساواة" بواسطة قانون هو بطبيعته "يميِّز" بينهم على أساس العقيدة والنوع(٣٣). وتخلص ماير إلى القول: "إن هذه الصياغة المضلِّلة للمادة (٣-أ) من النسخة الإنجليزية، والتى هدفت لإخفاء هذا التباين، لا تمثل سوى جانب واحد من جوانب عديدة من الإعلان الإسلامي العالمى والتى توحى بأن واضعيه مدركون أن فلسفتهم لا تتوافق مع المعايير الدولية، وهم من ثمّ يريدون إخفاء هذا التناقض الكامن في مشروعاتهم عن أعين مخاطَبيهم الغربيين"(٣٤). وهذه نتيجة صائبة.

ب- إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام:

ونفس هذا التحليل ينطبق على إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، والذى يؤكّد في مقدّمته على أن "الحقوق الأساسية والحريات العامة إنما هى جزء من الإسلام، وأنه ليس من حق أى إنسان انتهاكها جزئياً أو كلياً، لأنها أحكام الله التى أنزلها بواسطة رسله. واحترام هذه الحقوق هو من العبادات وانتهاكها من الكبائر. وفضلاً عن المسؤولية الفردية فإن الأمة تتحمّل مسؤولية جماعية لحماية هذه الحقوق". إعلان القاهرة. ورغم هذا الحديث العذب، فإن المادتين الأخيرتين في الإعلان تفرّغانه من مضمونه، وتلغيان كل ما ورد فيه من حقوق. فالمادة (٢٤) تنص على أن "جميع الحقوق والحريات المنصوص عليها في الإعلان تخضع لأحكام الشريعة". أما المادة (٢٥) فتؤكّد أن الشريعة الإسلامية هى المرجعية الوحيدة لتفسير وتوضيح المواد المنصوص عليها في هذه الوثيقة"(٣٥). وهكذا فإن إعلان القاهرة يسلب باليد اليسرى ما يعطى باليمنى.

وبخلاف المقدمة تتبدّى لنا الذّهنية المراوغة في العديد من المواد. فمثلاً المادّة (٦-أ) تنص على أن "المرأة تتساوى مع الرجل في الكرامة، وحقوقها تتساوى مع واجباتها، وتستقل بشخصيتها المدنية وذمتها المالية، ولها حق الاحتفاظ باسمها ولقب أسرتها"(٣٦). ويبدوا للوهلة الأولى أن هذه المادة عبارة عن صياغة رفيعة لحقوق المرأة في المساواة خاصة وأن واجبات المرأة اليوم أصبحت، وبشكل مطّرد، تماثل واجبات الرجل مما يؤهّلها للتّمتع بحقوق مساوية لحقوقه. ولكن المادة بدل أن تنص على أن حقوق المرأة تساوى حقوق الرجل، نصّت على أن حقوق المرأة تساوى واجباتها، وهى بطبيعة الحال

صياغة متعمّدة تضع في بالها أن المجتمع الأبوى في الأقطار الإسلامية احتفاظ لنفسه دائماً بالحق في رسم الحدود التى تتحرّك فيها المرأة، واختصّها من ثم بواجبات أقل من تلك التى اختصّها للرجل. وكما تلاحظ رفعت حسن أن "المجتمعات المسلمة ترفض مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة وينبع هذا الرفض من اعتقاد عميق بأن المرأة ناقصة عقل ودين ولم تخلق إلاّ لخدمة الرجل الذى يتفوّق عليها"(٣٧). وأيضاً تلاحظ فاطمة المرنيسى ملاحظة مماثلة. فهى تقول: "تمتّع الرجال المسلمون دائماً بحقوق ومزايا أكثر من المرأة المسلمة ... وقد فرض الرجل على المرأة وجوداً صناعياً ضيّقاً في المجالين المادى والروحى"(٣٨). وهكذا يتّضح لنا مدى التضليل في صياغة المادة (٢-أ) إنها توحى بمعنى غير المقصود منها.

ومثال آخر للمراوغة نجده في المادة والتى تحمى الحق في الحياة. فهى تنص على أن "الحياة هبة من الله وحمايتها من أى اعتداء مسؤولية الأفراد والمجتمعات والحكومات. الحياة لا تهدر دون مقتضىً شرعِيٍّ"(٣٩). وقد يُفهم من الشرط المنصوص عليه في المادة السابقة أن إهدار الحياة يخضع لتلك القيود التى يحدّدها القانون طبقاً لمنطوق القانون الدولى. إلاّ أن المسكوت عنه في هذه المادة أن من ضمن الحيوات التى يمكن إهدارها بمقتضى شرعىٍّ حياة المرتدّ عن الإسلام. وهو ما يناقض في مضمونه المادة (١٨) من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. فالشريعة تحرّم على المسلم تغيير دينه، وتجعلها جريمة عقوبتها الإعدام. أما إعلان القاهرة، فهو لا يتعرّض لمسألة تغيير الدين بصورة صريحة، بل يشير إليه ضمنياً وذلك بطمره في ثنايا لغة مراوغة. مثلما يظهر من نص المادة (١٠) من الإعلان، والتى تبيّن على استحياء القيود المفروضة على الحرية الدينية. تقول المادة: " الإسلام هو دين الفطرة. ولا يُسمَح لمسلم بالارتداد عنه لأى دين آخر، أو للإلحاد عن طريق الإكراه، أو استغلال جهله أو فقره"(٤٠). وتظهر المراوغة جلياً في إقحام كلمات مثل "الإكراه، أو "استقلال الفقر أو الجهل" في المادة السابقة. وكأن المقصود هو إيهامنا أن الإكراه على الارتداد، أو التأثير عن طريق الأساليب الملتوية هو فقط ما لا تسمح به الشريعة، بينما حقيقة الأمر والتى يحاول واضعو الإعلان إخفاءها هو أن التحوّل عن الإسلام محرّم في الشريعة تحريماً مطلقاً، في كل الظروف وهو فعل مجرّم عقوبته، عند الإصرار عليه، الموت، وينبنى عليه فسخ الزواج، والحرمان من الميراث.

٦- المنهج الملتوى:

فهمى هويدى:

هذا المنهج شبيه بالمنهج الاعتذارى، بيد أنه أكثر تعقيداً وخفاء، وأكثر قدرة على التضليل، ويمكن أن يمثّل تطويراً للمنهج الاعتذارى. فأوضح ما يتسم به أصحاب هذا المنهج هو التواء الفكر. فهم يتّبعون أسلوباً منطقياً يغالط النتائج التى تعطيها البديهة، ويستخدمون جدلاً ملتوياً يحاولون بواسطته تحويل الأشياء إلى نقائضها. وهم يعتمدون على نفس النصوص التى يعتمد عليها الفقهاء، ولكنهم يتوصلون لنتائج تناقض تلك التى يخلص اليها الفقه التقليدى. فلكأن التجديد بالنسبة لهم لا يعنى

تغيير العلاقات المجتمعية القديمة، بل يعنى تكريسها بتجديد المنطق الذى تقوم عليه. ولعل من أكبر نماذج هذا المنهج الأستاذ فهمى هويدى في ورقته سالفة الذكر. فهو مثلاً يقول عن شهادة المرأة وميراثها ما يلى: " يثور لغط كبير حول هاتين المسألتين في مختلف الأوساط. فيما يتعلق بالميراث فالشائع أن الإسلام أعطى الرجل ضعف نصيب المرأة، وهذا إطلاق غير دقيق"(٤١). ونلاحظ الالتواء في كونه يبدأ بالتشكيك فيما هو شائع من أن نصيب الرجل في الميراث ضِعف نصيب المرأة، حيث يصفه بعدم الدّقة، ولكنه بدل أن يصحّح لنا المعلومة غير الدقيقة، ينصرف لتبريرها بالطريقة التقليدية التى لا تخرج في محتواها عن تبرير أصحاب المنهج الاعتذارى الذى تعرضنا له من قبل.

أما ما يتفرّد به هويدى فهو قوله إن زيادة نصيب الرجل في الميراث ليس بسبب من ذكورته، بل بسبب من مركزه القانونى. إسمع قوله "إن الشرع زاد من حصّة الرجل ليس لأنه رجل، ولكن لأن له وظيفة تفرض عليه أعباء أكبر مما تتحمّله المرأة". انظر الفرق بين حجّته وحجّة محمد أحمد سعيد. فبينما الأخير يقول إن الشرع زاد حجة الرجل لأنه بحكم كونه رجلاً يتولّى مسؤوليات أكبر، وهو بذلك يربط بين الذكورة والزيادة، يُسقِط الأخير مسألة الذكورة، ويثبّت الوظيفة. وذلك لكيما يقول أن الزيادة لا تنطوى على تفرقة، بل مجرّد تفاوت في المرتّبات ناتج عن تفاوت في الوظائف والأعباء. بيد أنها مغالطة ظاهرة، لأن آية "للذكر مثل حظ الأنثيين" (النساء: ١٧٦) تنص على صفتى الذكورة والأنوثة صراحة. ولكن، لمصلحة الجدل، دعنا نفترض صحة رأى الكاتب، ولنعتبر أن مضاعفة نصيب الرجل في الميراث جاءت بحكم دوره في المجتمع، فهل يرى هويدى أن الأدوار الاجتماعية يمكن أن تتغير بتغيُّر الظروف، وأنه من الممكن أن تتولى المرأة دور المسؤولية في الإنفاق على الأسرة، أو أن تشارك فيه على قدم المساواة مع الرجل، كما يجرى حالياً وبشكل مطّرد؟. ومن ثمّ فهل يوافق أن يتساوى نصيبا المرأة والرجل؟ أم أنه يرى أن الدور الاجتماعي مرتبط ارتباطاً أبدياً بالصفة البيولوجية الثابتة؟!.

ويتفرّد الأستاذ هويدى برأى آخر لا يقل طرافة وهو أن هذا التمييز في أنصبة الجنسين إنما هو تحقيق للعدل الإلهي. فهو يقول عن نقصان نصيب المرأة: هذا الاختلاف تابع لقاعدة مسلّمة في النظم القانونية جميعها، مؤدّاها أنه لا مساواة حين تختلف المراكز القانونية للأفراد. ولم يخرج تشريع الميراث في الإسلام عن هذه القاعدة في أى جزئية". ويمضى ليقول :"وينبغى أن يكون واضحاً مرة أخرى أن الشرع لم ينظر إلى جنس الوارث، رجلاً كان أم امرأة، ولكنه راعى بالدرجة الأولى معيار العدل في إطار المنظومة التى قدّرها ومعمار المجتمع الذى ارتآه"(٤٢). وهنا نرى تعديلاً طفيفاً في أطروحة الأستاذ هويدى. فهو يترك المغالطة فيما يتعلّق بتعريف المفهوم (أى هل هو تمييز أم لا؟)، ويقرّ أن في الأمر تمييزا، (يسميه "اختلاف")، ولكنه يغالط في الأسباب التى استدعته، حيث ينكر أن يكون بسبب النوع، ويقترح أنه بسبب "المركز القانونى". وهذا عنده تمييز عادل يجرى وفقاً للقواعد المسلمة في النظم القانونية جميعها، والقائلة " أنه لا مساواة حين تختلف المراكز القانونية للأفراد". ووجه الالتواء هنا هو محاولة إبراز التمييز بين الجنسين وكأنه من طبائع الأشياء. وبذلك تتحوّل

الدعوة للمساواة إلى رذيلة تصادم الحس السليم، بدلا من كونها فضيلة. وتصبح دعوة إلى الظلم بدلاً من كونها دعوة لتحقيق العدل. وغاية هذا المنطق الملتوى هو قلب المائدة في وجه دعاة المساواة، وسلبهم المشروعية الأخلاقية التى يتفوّقون بها على دعاة التمييز.

ويتابع هويدى ذات المنهج في موضوع شهادة المرأة. وتكمن المغالطة في محاولته إقناعنا بأنه لا تمييز في المطالبة بشهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد، بل بالعكس إن ذلك أمر طبيعى فيه تحقيق أوفي لأسس العدالة. فهو يقول: "إن العدد هنا لا علاقة له بأهلية الشخص ولا بالانتقاص من قدره. ولكن المقصود منه توفير ضمانات الإثبات والبيّنة. فشهادة رجلين مثلا لا تُقبل في إثبات الزنا، وإنما يُشتَرط أن تؤكّد الفعل شهادة أربعة أشخاص. كذلك شهادة امرأة واحدة لا تكفي في ذاتها في المعاملات والجنايات، وإنما يتعين أن تتم الشهادة من خلال امرأتين وليس امرأة واحدة". ويمضى ليقول" إن شهادة المرأة الواحدة تُقبَل فيما هى أخبر به مثل الشؤون النسائية والمتعلقة بالجنس ومثل ذلك"(٤٣). وما لا يناقشه هويدى هو لماذا لا يكون هناك معيارا واحداً لضمانات الإثبات تلك؟ فإن يشترط القانون شهادة أربعة "اشخاص" لإثبات جريمة ما شئ، ولإن يشترط أن يكون هؤلاء الأشخاص من جنس "الرجال" شئ آخر. صحيح أن شهادة ثلاثة رجال ليست كافية لإثبات جريمة الزنى، ولكن شهادة أى عدد من النساء غير كافية لإثباتها أيضاً. وذلك لأن شهادة النساء غير مقبولة إطلاقاً في قضايا الحدود والقصاص، والزواج والطلاق، والعتق. فما قول هويدى في ذلك. أما قبول شهادة المرأة الواحدة، إن لم توجد امرأتان، فأمر لا يبعث على التفاخر لأنه اقتضته ضرورة مبعثها حرص المجتمع الأبوى على تفادى أن ينظر الرجل، وإن كان طبيباً، لأعضاء المرأة التناسلية. والقضايا التى تقبل فيها شهادة المرأة الواحدة هى إثبات عذرية النساء أو عدمها، والممارسة الجنسية، والولادة، والإجهاض، والاعتداء أو الإيذاء الجنسى، وعيوب المرأة الجنسية.

ولكن يبدو أن هويدى يستشعر ضعف حجّته، فحاول تقويتها بمزيد من المغالطات. اسمع قوله: "إننا ونحن نفكّر في المسألة يجب الاّ ننسى أن دولاً كبرى مثل إنجلترا وفرنسا ما زالتا إلى الآن ترفضان تعيين المرأة في منصب القضاء، لأسباب لا تتعلّق قطعاً بالتمييز ضد النساء، ولكن لاجتهادات وتقاليد ربما رأت أن منصب الرجل في هذا المنصب أنسب، من ثمّ فنحن في مواجهة أمر يتعلّق بالكفاءة الوظيفية، وليس بتمييز جنس على جنس"(٤٤). وهذا دفاع مجيد عن الغرب، واستشهاد نادر به. انظر عبارته القطعية في أن حرمان المرأة من منصب القضاء "لأسباب لا تتعلّق قطعاً بالتمييز ضد النساء". فيا ترى هل مبعث هذه الثقة الفجائية في "الغرب" هو حب الحقيقة أم كراهية المرأة؟! أم تراها تطبيقاً لقاعدة (عدو عدوى صديقى)؟!. وما ظن هويدى بمن يخبره بأن حرمان المرأة من منصب القضاء في هذين البلدين، إن صحّت المعلومة، أو في أى بلد آخر، هو قطعاً بسبب تمييز جنس على جنس. فالمرأة في الغرب لم يكتمل تحرّرها بعد، رغم ما أحرزت من مكاسب.

٧- المنهج الانتقائى:

خان وموسومى:

وأصحاب هذا المنهج يُؤَيِّدون حقوق الإنسان وفق ما تنص عليه المعايير الدولية. وهم في نفس الوقت يؤمنون بالإسلام كدين يوجّه ضمائر الأفراد، وكفضاء ثقافي للمجتمع، ويرفضون من ثَمّ التوجهات التقليدية والأصولية، وينظرون لتيار الإسلام السياسى بقلق كبير. وهم يفتقرون إلى الشجاعة الفكرية، ويخضعون لإرهاب فكرى، لذلك لا يظهرون موقفهم الحقيقى المؤيد للعلمانية. وهم كذلك لا يملكون الرؤية المتبصّرة بالإسلام التى تمكنهم من تقديم بديل إسلامي يتضمّن جميع القيم التى يشتمل عليها الإعلان العالمى ويزيد عليها. لذلك فهم يسعون إلى التوفيق بين مبادئ الإسلام والإعلان العالمى لحقوق الإنسان، بأسهل الطرق، وأكثرها تبسيطاً. وذلك بانتقاء الآيات القرآنية التى تتفق مع مواد الإعلان العالمى، وغض الطرف عن تلك التى تختلف معه. وهم يشبهون أصحاب المنهج الإخفائى في استخدامهم للنصوص المتفّقة مع حقوق الإنسان، ولكن يختلفون عنهم في الدافع وراء غض الطرف عن النصوص التى تتناقض مع المواثيق الدولية. فبينما يدرك أصحاب المنهج الإخفائى حقيقة تلك النصوص وقوّتها التشريعية، بحكم ثقافتهم الفقهية، ومعرفتهم للناسخ والمنسوخ، غالباً ما يجهل أصحاب المنهج الانتقائي هذه المسألة. لأنه بالنسبة لهم كل الآيات القرآنية متساوية في درجة قدسيتها، وفي قوّتها التشريعية. لذلك فهم عندما ينتخبون منها ما يلائمهم، ويُهمِلون ما لا يلائمهم، إنما يفعلون ذلك عن براءة، ولا يعمدون للإخفاء.

ومن ممثلى هذا المنهج محمد أحمد حسن خان، وصغير حسن موسومى. فهما يستشهدان بآية: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغى" (البقرة: آية ٢٥٦)، رغم أنها منسوخة، طبقاً للمصادر الفقهية التقليدية، ولا يمكن اعتمادها مصدراً لتشريع أى حكم. وهما لايناقشان هذه المشكلة اطلاقاً، ولا يوضّحان المنهجية التى يمكن بالاعتماد عليها توظيف هذه الآية في التشريع. وبعبارات أخرى، أصحاب هذا المنهج لا يحاولون ثبر أغوار المشكلة للوصول إلى حل يعالج جذورها، بل يكتفون بذلك التوفيق الفوقى، الذى لا يزيد عن حياكة كسوة إسلامية شفّافة وإلباسها للإعلان العالمى لحقوق الإنسان. ومثلما تلاحظ ماير أن ما يقوم به هؤلاء لا يعدو أن يكون مجرّد "لملمة" لخليط من الأفكار والمصطلحات المستمدة من ثقافتين مختلفتين دون تحديد الأساس المنطقى لهذا المزج أو التوفيق بينهما رغم أسسهما الفلسفية المتضاربة(٤٥).

ويلاحظ أيضاً أن أصحاب هذا المنهج أحيانا يوشكون أن يتلامسوا مع أصحاب المنهج المراوغ. فهم مثلاً يأخذون من المصادر الإسلامية نصوصاً تخص المسلمين وحدهم، ويوردونها وكأنها خطاب موجّه للإنسانية جمعاء. فكلّ من موسومى وخان يستشهد بخطبة الوداع التى قال فيها النبى الكريم: "أيها الناس إن ربكم واحد، وإن إلهكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربى على أعجمى فضل إلا بالتقوى". فيخلص موسومى إلى القول " إنه لا تمييز إطلاقا في الإسلام"، وينتهى خان إلى القول: "إن الإسلام لا يعرف التمييز بناء على اللون، أو العرق، أو

الدين"[٤٦]. وهنا يجب توضيح ثلاث نقاط.

أولاً، إن الخطاب في هذه الخطبة يتوجّه للمسلمين وحدهم، ولا يتعدّاهم لسواهم.

وثانياً، أن الخطبة لا تنص على حقوق بعينها، وإنّما تؤكّد على أهمية الطاقات الروحية والقيمة الإنسانية للمسلمين. والدليل على ذلك أن حقوق المسلمين من النساء والرقيق في الشريعة أقل من حقوق الرجال المسلمين الأحرار.

وثالثاً، إنه صحيح، من الناحية النظرية على الأقل، أن التمييز على أساس العرق واللون لا يوجد له أساس في الشريعة، غير أنه ليس صحيحاً أن الإسلام (اقرأ الشريعة) يخلو من التمييز على أساس العقيدة. فجميع المذاهب الفقهية فضلاً عن التجربة التاريخية تناقض ما انتهى إليه الكاتبان من رأى. وبالرغم من أن في مصادر الإسلام من النصوص ما يمكن أن يعتمد عليه في استخلاص المساواة بين كل البشر، إلا أن حجة الوداع ليست ضمنها. كما أن استخلاص المساواة لا يتم بواسطة حياكات غير ماهرة تخلّف وراءها خُرُوقاً تُستعصى على الرّتق. وإنّما يتم بواسطة منهجية شاملة، لا تترك فراغات، ولا تغمض أعينها عن الإشكاليات.

٨ - المنهج الخطابى:

خان وكورنليوس:

أصحاب هذا المنهج يعتادون إصدار التصريحات ذات الطابع الدعائى، ويُرسلونها إرسالاً بغير حساب، دون الشعور بأنه يتعيّن عليهم توفير ما يثبت من المَزَاعِم الكبيرة التى تنطوى عليها تلك التصريحات من مثل :"أن الشعوب الإسلامية قد تمتّعت بالفعل بجميع الحقوق المنصوص عليها في الإعلان العالمى لحقوق الإنسان". ويشابه أصحاب هذا المنهج نظراءهم من أصحاب المنهج الإنتقائى في كونهم غالباً علمانيين وليبراليين مؤمنين بحقوق الإنسان، ويَتمنّون أن يحتوى عليها دينهم، وثقافتهم. ولكنهم يختلفون عنهم في طريقة التعامل مع المصادر الإسلامية والتاريخية. فبينما يحاول الانتقائيون الحصول على أدلة من المصادر الإسلامية، تسند ادعاءاتهم، وعرضها بصورة مثالية مجرّدة، لا يحبّذ أصحاب المنهج الخطابى استخدام هذه المصادر، وكذلك يبدو أنهم لا يمانعون، فيما يذهبون إليه، من مناقضة الوقائع التاريخية. وأفضل من يمثّل هذا المنهج هو محمد أحمد خان. فهو يقول في ورقته "التصور الإسلامي لحقوق الإنسان": "عندما ننظر للتاريخ الإسلامي للتعرّف على طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية نصل لقناعة بأن الفرد تمتّع في ظل الدولة الإسلامية بجميع الحقوق التى نجح المنظّرون والمشرّعون في التّوصل إليها وتطويرها بعد قرون طويلة من التجارب والخبرات"[٤٧]. كذلك يستدل خان برأى كورنليوس الأكثر تعميماً حيث يقول: " لقد صاغ المسلمون في القرن التاسع مفاهيم مماثلة لحقوق الإنسان أطلقوا عليها آنذاك إسم الناموس. وأن حقوق الإنسان الأساسية كان يتبناها ويحميها الخلفاء والوزراء. لقد ضمنت الشريعة الإسلامية حقوق الإنسان كاملةً"[٤٨]. ويبدو أن أياً من الكاتبين لم يشعر بالحاجة ليستدل على هذه التأكيدات الغليظة،

والتعميمات الجارفة من كتب التاريخ المعروفة أو المراجع الإسلامية الأخرى. والحق أن التسيُّب في هذين النصّين لا يقتصر على الحقائق التاريخية وحدها، بل يشتمل تعريف المصطلحات المستخدمة أيضاً. فعبارة "الدولة الإسلامية" في المقتبس الأول توحى بأن في تاريخ المسلمين دولة واحدة ممتدة، أو أن جميع العهود والدول تشترك في احترامها لحقوق الإنسان. أما عبارة "جميع الحقوق" من المقتبس نفسه، فتنقصها الدّقة، لأن الكاتب يعرف على أيسر تقدير أن ضمن الحقوق التى توصّل إليها المشرّعون مؤخراً، الحق في المساواة بين الجنسين، والحق في اعتناق الأديان، أو استبدالها، أو إنكارها. وبالقطع فإن هذه حقوق لم يتمتّع بها "الفرد" في أى دولة إسلامية على مر العصور، مما يدرج عبارات الكاتب في عداد الخطب الرنانة عديمة المحتوى.

ويعانى المقتبس الثانى من نفس العلّة. فالمفاهيم التى صاغها المسلمون في القرن التاسع هى المفاهيم الفقهية. وهى تشترك مع "مفاهيم حقوق الإنسان" في كونها تنظّم حقوقاً، لا في كونها تساوى بين الناس، لأن الحقوق التى ينظمها الفقه الإسلامي التقليدى تقوم على التمييز بين الناس على أساس العقيدة والنوع والحرية، وتحرّم الخروج من الإسلام، وهى من ثم ليست "حقوقاً أساسية". وعلى ذلك تصبح عبارة الكاتب "لقد ضمنت الشريعة حقوق الإنسان" عبارة تنقصها الدّقة، وتدخل في باب الزعم بلا دليل.

ومما سبق نخلص إلى أن مزاعم أصحاب المنهج الخطابى لا أساس لها لا في المصادر الفقهية الكلاسيكية، ولا في نصوص الشريعة التى يتأسس عليها الفقه. وهم لما فشلوا في العثور على منهجية شاملة تحقّق لهم ما يتوقون اليه من حقوق إنسان كاملة، نابعة من دينهم وتراثهم، فإنهم التمسوا عزاءهم في التفكير الرغبوى، في أحسن الأحوال، أو انزلقوا إلى محاولات التضليل في أسوأ حالاتها.

٩ - المنهج الشامل:

عبد الله النعيم:

والمنهج الشامل مثله مثل المنهج الصريح، يعترف بأن الشريعة كما يقدمها الفقهاء التقليديون لا تحقق المساواة للمرأة ولا لغير المسلم، كما أنها تضع قيوداً على بعض الحريات مثل حرية العقيدة. ويختلف المنهج الشامل عن المنهج الصريح في كونه يقدّم بديلا إسلامياً، يضمن حقوقاً متساوية لتلك المجموعات، ويرفع القيود عن حرية العقيدة. يمثل هذا المنهج عبد الله النعيم. يقول النعيم بعبارات مستقيمة إن الشريعة الإسلامية، كما تمثّلها النصوص التى ينهض عليها الفقه الكلاسيكى، تقوم على التمييز بين الناس في الحقوق. فالنساء، وغير المسلمين، والرقيق لهم حقوق منقوصة في القانون العام، وفي قانون الأحوال الشخصية. أفراد هذه المجموعات الثلاث محرومون من تولى المناصب التى تجعل لهم ولاية على الذكور المسلمين الأحرار، وشهادتهم أمام المحاكم إما مرفوضة تماماً، أو مرفوضة جزئياً، أو شهادة منقوصة. وديّتهم منقوصة أيضاً. وهم عموماً لا يُعتبرون مواطنين ذوى أهلية قانونية كاملة، بل يُصنّفون في منزلة المواطن من الدرجة الثانية. وحتى المواطن ذو الأهلية القانونية الكاملة،

وهو المسلم الذّكر الحر البالغ، لا يتمتّع بكامل حقوقه الأساسية، حيث إن حياته يمكن أن تُهدَر إذا ما ارتدّ عن الإسلام، الأمر الذى ينتهك حقه الأساسى في حرية العقيدة(٤٩). ولكن النعيم يضع الشريعة في سياقها التاريخى، ويوضّح إنه من الطبيعى أن تُقيِّد الشريعة تلك الحقوق، حيث اقتضى ذلك واقع المجتمعات في تلك الحقبة التاريخية البعيدة. وحيث إن السمة العامة المشتركة بين كل الثقافات والحضارات والامبراطوريات القديمة هى سيادة القَوىّ والغالب على الضعيف والمغلوب. فقانونها الحاكم هو قانون الغابة، وفيه القوة هى التى تصنع الحَق وتتقاضاه. نزلت الشريعة على هذا الواقع وكان لا بد من أن تتأثر به، وإن كانت قد ارتفعت به، وأدخلت عليه قيم الحق والعدل، وأكسبته وجهاً إنسانياً.

ويشكّل الاعتراف بقصور الشريعة الإسلامية في حماية حقوق الإنسان نقطة الانطلاق بالنسبة للنعيم. فهو يقرّر بأن الشريعة ليست الكلمة الأخيرة في الدين الإسلامي، وإنما هى باب الدخول عليه. وهو يدعو إلى إصلاح أوجه القصور تلك بالإيغال داخل الدين وليس بالخروج منه أو عليه. يتبنى النعيم فكرة المصلح الإسلامي السودانى الأستاذ محمود محمد طه الداعية لتطوير التشريع الإسلامي، وذلك بتأسيسه على النصوص المنسوخة (المكّية)، بعد أن استنفدت النصوص الناسخة (المدنية) طاقتها.

وفكرة الأستاذ محمود تعتبر أن هناك فترتين تشريعيّتين متتاليتين نسخت أخراهما الأولى. وقد استخدم الفقهاء مصطلح الناسخ والمنسوخ للإشارة لهاتين الفترتين التشريعيّتين. فهو يرى أن النصوص المنسوخة ليست مجرّد نصوص متفرقة، بل تؤلّف في مجموعها شريعة متكاملة، مثلما تؤلّف النصوص الناسخة في جملتها شريعة متكاملة. كل الفرق بين الشريعتين هى أن إحداهما (وهى تلك التى نُسِخَت) جاءت مجملة في حين أن الأخرى (وهى تلك التى أُحكِمَت) قد وقع عليها التفصيل. وكذلك هو يعتبر أن النسخ إرجاء للشريعة المنسوخة وليس إلغاء لها. أى عنده أن النسخ مرحلىٌّ وليس أبدياً. كذلك هو يقول إن في أحكام القرآن حَسَنٌ وأحسن، وأن ملاءمة الْحُكم الْمُعَيَّن للوقت الْمُعَيَّن هى التى تقرر أفضليته، وكونه أحسن. وعلى ذلك فأن أحسن ما في التشريعين بالنسبة لوقتنا، كآيات الإسماح، من مثل "فذكّر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر" (الغاشية: ٢١)، منسوخ بما هو دونه،كآية السيف، من مثل "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم" (التوبة:٥). فالحكم الذى تشتمل عليه الآية الأولى، والذى كان حسناً في القرن السابع، يصير اليوم أحسن، فيُحكَّم. بينما الحكم الذى تشتمل عليه الآية الثانية، والذى كان أحسن في القرن السابع، يدخل اليوم دائرة الحسن، فيُنسَخ. وهذا ما يُعرف عنده بتداول النسخ حسب حكم الوقت. ولذلك فإن القول بسرمدية النسخ وديمومته يعنى أن أفضل ما ديننا من أحكام مُحَقِّقة للحرية والمساواة قد عطّلت وإلى الأبد بأحكام مقيّدة لهذه المبادىء، مما ينافي الحكمة فيما يريده الله للإنسان من كرامة. إذن لا يبقى سوى أن الله ادّخر للبشرية هذه الشريعة المنسوخة إلى أن تشب عن الطوق، وتصل عهد النضج والمسؤولية فتصبح بذلك مؤهلة لها.

أما النعيم فقد بيّن الكيفية التى يمكن أن تُتَرجَم بها نظرية تطوير التشريع الإسلامي إلى مشروع متكامل وعالمى لحقوق الإنسان. فعندما يتم استنباط التشريع من النصوص المكية من القرآن وما يقابلها من نصوص السنة، يقول النعيم، إن المسلمين سيكتشفون أن دينهم يضمن المساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين، وبين الرجال والنساء في كل مناحى القانون العام والخاص. فهم سيجدون أنه لا قوامة على النساء، وأن تعدد الزوجات محرّم قانوناً، وأن الزواج شركة بين شخصين راشدين متكافئين، يقيمانها بمحض إرادتهما ويُفِضَّانها بمحض إرادتهما أيضاً. أى أن الطلاق بالنسبة للمرأة سيصبح حقاً أصيلاً، لا مجرّد تفويض من الزوج. وسيجدون أن شهادة المرأة مساوية لشهادة الرجل، وأن بإمكانها النهوض بالولاية العامة بما في ذلك تولى القضاء ورئاسة الدولة. وكذلك حال غير المسلمين. وأيضاً سيكتشفون أنه لا توجد حروب جهاد لنشر الإسلام، وأنه ليس هناك رّق ولا ردّة، وأن الحرية الفردية في الفكر والقول والعمل لا تحدّها إلاّ مقدرة الفرد على النهوض بمسؤولية ممارستها، وهى ممارسة يحرسها قانون دستورى يجمع ما بين الحرية الفردية الكاملة والعدالة الاجتماعية الشاملة(٥٠).

خلاصة وتعليق

باستثناء المنهج الشامل، فإن المناهج التى تمت مناقشتها فيما سلف من أسطر، يجرى استخدامها في أغلب الأحيان بشكل مُتُدَاخِل ومُجْتَمِع. أى أن أصحابها عادة مايستخدمون أكثر من منهج في اقترابهم من إشكالية حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية. وقد لاحظنا خلال هذا التحليل أن بعض الأسماء وردت في أكثر من منهج واحد مما يدل على أن هؤلاء الكتّاب يتحركون بمرونة داخل عدد من المناهج. وفيما يلى سنورد مثالاً على ذلك من كتاب المودودى حيث يجمع في فقرة واحدة ما بين المنهج الدفاعى، والانتقائى، والاعتذارى والمراوغ. فتحت العنوان الفرعى :"حق الأفراد في الحرية"، يناقش المودودى قضية الرّق. فهو يبدأ موضوعه بشن هجوم عنيف على الغرب منتقداً سجله المخزى في الرّق وتجارة الرقيق الذى امتدّ على نطاق ثلثمائة وخمسين عاماً. ولقد وصف الأحوال المرعبة التى عاناها المسترقون في رحلتهم عبر الأطلنطى، مقدراً الأعداد التى أُرسِلت للمستعمرات البريطانية في العالم الجديد، بحوالى العشرين مليوناً بحسب التقديرات البريطانية نفسها. ويختم وصفه بالقول: "هذا سجل الذين يهاجمون الإسلام، لأنه أقرّ مؤسسة الرق. فلكأن المجرم يمدُّ أصبع الاتهام نحو البرئ"(٥١). وبطبيعة الحال فحديث المودودى صحيح من ناحية، وخاطئ من ناحية أخرى. أما وجه الصحّة فهى أنه تنقطع المقارنة إذا قارنّا بين المؤسسة الغربية والمؤسسة الإسلامية للرق. فالأخيرة أرحم بما لا يُقاس، وتمتّع فيها الرقيق بحقوق ما كان يحلم بها رفقاؤهم في الأولى. أما وجه الخطأ فهو أن الذى يُهَاجَم ليس الممارسة التاريخية، ولكن موقف المسلمين المعاصر من الرّق. فلقد أعلن الغرب توبته عن الرّق، واعترف بماضيه المخزى، والآن بدأت تظهر فيه حركة تطالب بتعويض أبناء الضحايا عن الجريمة التى ارتكبت في آبائهم Reparation Movement. ولكن المسلمين ظلوا

واقفين عند موقفهم التاريخى لم يبرحوه، على الأقل من الناحية النظرية والفكرية قيد أنملة. أما من الناحية العملية، فلولا أن فرض الغرب تحرير الرقيق في العالم الإسلامي بقوة الضغط السياسى والعسكرى، لبقى الرقيق في عالمنا حتى هذه اللحظة. وهذا ما فضّل المودودى أن يتناساه، لذلك فإن حديثه الذى ساقه في هذا الجزء من الفقرة لا يزيد عن كونه استخداما للمنهج الدفاعى الذى يرى في الهجوم خير وسيلة للدفاع.

بعد ذلك يستخدم المودودى المنهج الاعتذارى ويوضّح أن الرقيق في الجزيرة العربية كان يحظى بمعاملة حسنة. وأن الإسلام وإن أقرّ الرقّ، "فإن نظر إليه كملجأ أخير للتخلّص من أسرى الحرب. وأن الحاكم المسلم يحتفظ بهؤلاء الأسرى، ليبادلهم بالمسلمين الواقعين في أسر الأعداء، أو ليطلقهم لقاء فدية مالية. ولكن إن لم يحدث أى من الأمرين فإنه سيجرى تقسيمهم بين الجنود"(٥٢). وهو في نهاية هذه الفقرة يقرب من استخدام المنهج الاخفائى بتفاديه لذكر كلمة استرقاق، وإشارته لها من بعيد بقوله "فإنه سيجرى تقسيمهم بين الجنود".

بعد ذلك يعود المودودى للمنهجين الدفاعى والاعتذارى بتفضيله الاسترقاق كوسيلة للتخلّص من أسرى الحرب على استمرار بقائهم في معسكرات الاعتقال، وبهجومه على الغرب فيما يتعلّق بهذه المعسكرات. فهو يقول: "إن هذا (يعنى الاسترقاق) أكثر إنسانية من زربهم كالبهائم في معسكرات الاعتقال، وإجبارهم على العمل الشاق"(٥٣). فهو قطعاً يشير إلى معسكرات الاعتقال النازية والفاشية واليابانية، وما جرى فيها من فظائع.

ومرة أخرى يعود المودودى للمنهج الإخفائى ولا يقول تحديداً ما إذا كان يتحدّث عن الماضى أم الحاضر في تفضيله لاسترقاق الأسير بدل وضعه في معسكرات الاعتقال. أو ما إذا كان هناك خيار ثالث للتعامل مع أسرى الحرب أكثر إنسانية من الخيارين الذين ركّز عليهما نقاشه. والحق أن المودودى يبدو مضطربا وكلماته تبدو غير واثقة في هذه المرحلة من الحديث، ويقترب أكثر فأكثر من المنهج المراوغ. فهو بالإضافة لما سبقت إليه الإشارة من تفاديه لذكر كلمة "استرقاق"، كذلك يتفادى كلمة "أسياد"، ويشير لهم بكلمة "أوصياء"، مما يذكّر المرء عبارات أصغر على إنجنير في وصفه للمودودى "بأنه يستخدم عبارات عصرية يصف بها أفكاره القرن أوسطية، مما يخلق حالة من الخداع"(٥٤). وهى بالضبط الحالة التى يخلقها استخدام المنهجين الإخفائى والمراوغ.

والملاحظ أن جميع هذه المناهج التى سبق تصنيفها تقع بصفة عامة داخل تيّارَى السلفية والعقلانية اللذين اجتمعا عند الشيخ محمد عبده وافترقا بعده. فالمنهج الإخفائى، والاعتذارى، والدفاعى، والصريح، والمراوغ، والملتوى يمكن اعتبارها، بشكل عام، استجابات نمطية لأصحاب التيار السلفي بينما المنهج الخطابى، والانتقائى، والشامل يمكن اعتبارها بشكل عام استجابات مختلفة لأصحاب التيار العقلانى.

فالقاسم المشترك الأعظم بين أصحاب المجموعة الأولى من هذه المناهج هو المحافظة، والالتزام المطلق بالفهم السلفي الموروث للشريعة، ورفض أى إصلاح أساسى، أو الإحساس بعدم الحاجة إليه.

فهم عندما يتفادون القضايا الخلافية الحيوية، أو عندما يخفونها، أو يطفّفون من أهميتها .. وهم عندما يراوغون ويلتوون ويعتذرون إنما يعبّرون عن عدم رغبتهم عن تجنُّب كل ما يمكن أن يقود لإظهار ضرورة الإصلاح الراديكالي، وحاجة مجتمعات المسلمين له.

أما القاسم المشترك بين أصحاب المجموعة الثانية من هذه المناهج فهو الرغبة في الإصلاح الإسلامي الشامل. فهم من جهة يشعرون بأن الإسلام في جوهره يجب أن يشتمل على كل المفاهيم المحقِّقة للكرامة البشرية مثل الديمقراطية، والحرية والمساواة وحقوق الإنسان، وأن يقبل كل ما أنجزه الإرث الإنساني. ولكنهم من الجهة الثانية، باستثناء المنهج الشامل، يفتقدون المنهجية التى تمكّنهم من تحقيق رغبتهم في الإصلاح من الناحية النظرية على الأقل. وإلا فهم أيضاً يفتقدون الحركة الاجتماعية التى تنهض بأمر الدعوة للإصلاح، وتحققه في نهاية المطاف.

References

- Ahmed, Leila, Women and gender in Islam, New Haven and London, Yale University Press, 1992.
- Al-akhwan al-Jamhuriyun,Hasan al-Turabi yakhruj 'an al-Shari'a bi-Ismtatbiq al Shari'a,Omdurman, 1978
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, Towards an Islamic Reformation, civil liberties, human rights, and international law , Syracuse University Press, 1990.
- Abduh, Muhammad, al-a'mal al-kamila, (ed.) Muhammad Imara, Beirut, al Mu'assasa al-'Arabiyya lil-nashr, 1972
- Engineer, Asghar Ali, The Islamic state, Delhi, Viskas Publishing House, 1980.
- Hasan, Rif'at, "An-Islamic perspective", in Women religion and sexuality, studies in the impact of religious teaching on women, (ed.) Jeane Becker, WLC Publications, 1990.
- Kerr, Malcolm H., Islamic reform: political and legal theory of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida, Berkeley & Los Angeles , University of California Press, 1955.
- Imara, Muhammad, Al-Islam wa huquq al-Insan, darurat la huquq, al-Majlis al watani lil-thaqafa wa-l funun wa-l aadaab, Kuwait, 1985.
- Khan, Muhammad Ahmed, "Islamic concept of human rights", in Haier, S.M. (ed.), Islamic Concept of human rights, Lahore, 1978.
- Mausumi, Saghir Hasan, "Islamic concept of human rights", in Haider, S. M., (ed.), Islamic Concept of human rights, Lahore, 1978.
- Mawdudi, Abu al'A'la, Human rights in Islam, Leicester, Islamic Foundation, 1980.
- Mayer, Ann Elizabeth, Islam and human rights, tradition and politics, London, Westview Press, 1991.
- Mirnissi, Fatima, Beyond the veil, Cambridge, Schenkam Publishing Company, inc., 1975.
- Saeed, M.A. "Islamic concept of human rights", in Haider, S.M., Islamic concept of human rights, (ed.) Lahore, 1978.
-Tabendeh, Sutanshanhussein, A Muslim commentary on the Universal Declaration of Human Rights, trans. F.J. Goulding, Guilford, 1970.
- Taha, Mahmoud M. Al-Risala al-thaniya min al-Islam, Beirut, 1978
- The Islamic Council of Europe, The universal Islamic declaration of human rights, 1991.
- The International Organization of the Islamic Conference, "The Cairo declaration of human rights in Islam", in Human rights in the Arab World, Cairo, The Arab Organization of Human Rights, 1990.
- Traer, Robert, Faith in human rights: support in religious tradition for a global struggle, Washington D.C., Georgetown University Press, 1991
- Turabi, Hasan, Risala fi al-mar'a, Dar al-Qarafi Lil-Nashr, Moroco,1973
- Waardenburg, Jacques, "Human rights, human dignity", in Temenous,vol. 27, 151 182, Turku, Finlands, Academic Bookstore, 1991.

الهوامش

١- شارلس أمين: عبده، ص:٧٩.
٢- أنظر تريّر، العقائد وحقوق الإنسان. كذلك أنظر واردنبيرج، الكرامة البشرية والإسلام، المجلّد ٢٧، ص. ١٥١-١٨٢.
٣- أنظر الهيئة الدولية، حقوق الإنسان، ص ٣
٤- المصدر السابق، ص ٣
٥- المودودى، حقوق الإنسان، ص ١٦.
٦- إنجنير، الدولة الإسلامية، ص ١٢٣
٧- أحمد، التنوير الإسلامي، ص ٢٠٨.
٨- حيدر، المفهوم الإسلامي، ص ٤
٩- المصدر السابق، ص ٤
١٠- طبنده، ملاحظات، المقدمة، ص ٩
١١- ماير، الإسلام، ص٢٧

١٢- واردنقبيرج، حقوق الإنسان، مجلّد ٢٧، ص ١٢٦
١٣- تطوير التشريع، أنظر المقدمة ص ١٠.
١٤- أنظر تقديم جون فول لكتاب النعيم، تطوير التشريع، ص١٠.
١٥- المودودى، حقوق الإنسان، ص ١٨ .
١٦- ماير، إسلام، ص ١١٨.
١٧- المودودى، حقوق الإنسان، ص ٢٢
١٨- الترابى، رسالة في المرأة، ص ٨
١٩- المرجع السابق، ص ٢١
٢٠- منشورات الجمهوريين، الترابى يخرج عن الشريعة، ص ٣١.
٢١- سعيد، التصور الإسلامي، ص ١٠٧ .
٢٢- المرجع السابق، ص ١٠١ .
٢٣- كورنليوس، مفهوم العدالة، ص ٤٢.
٢٤- ماير، الإسلام، ص ٧٥
٢٥- المودودى، حقوق الإنسان، ص ١٨.
٢٦- ماير، المرجع السابق، ص ١٢٠
٢٧- المرجع السابق، ص ١٥١-١٥٢.
٢٨- المرجع السابق، ص ٢٧.
٢٩- ووردنبيرج، الكرامة البشرية، مجلد ٢٧، ص ١٦٤.
٣٠- ماير، المرجع السابق، ص ٢٧.
٣١- الإعلان الإسلامي، ص ١٦.
٣٢- ماير، المرجع السابق، ص ٨٧.
٣٣- المرجع السابق، ص ٩٩.
٣٤- المرجع السابق، ص ١٦٢.
٣٥- المرجع السابق، ص ١٦٦.
٣٦- المرجع السابق، ص١٦٢.
٣٧- رفعت حسن، تصور إسلامي، ص ١١٠.
٣٨- المرنيسى، ما وراء الحجاب، ص١٠٣.
٣٩- إعلان القاهرة، ص١٦١ .
٤٠- المرجع السابق، ص ١٦٣ .
٤١- فهمى هويدى، الإسلام والمساواة ١٦.
٤٣- المرجع السابق، ص ٧-٨ .
٤٣- المرجع السابق، ص ٨-٩.
٤٤- المرجع السابق، ص ٩.
٤٥- ماير، المرجع السابق، ص ١٦٣ .
٤٦- أنظر موسومى، المصدر السابق، ص ٨٧، وخان، المصدر السابق، ص ٩٥.
٤٧- خان، المصدر السابق، ص ٩٣.
٤٨- المرجع السابق، ص ٩٤.
٤٩- النعيم، المصدر السابق، ص ١٠٩، وص ١٧٦.
٥٠- المصدر السابق، ص ١٧١.
٥١- المودودى، المرجع السابق، ص ٢٠.
٥٢- المرجع السابق، ص ٢٠.
٥٣- المرجع السابق، ص ٢٠.
٥٤- إنجنير، الدولة الإسلامية، ص ١٢٣.

القسم الثاني

التعقيبات

كيف استجاب المسلمون لآخر التحديات "رؤية قرآنية"

د. أحمد صبحي منصور*

مقدمة:

١- اجتهد البحث في رصد إخفاق المثقفين في مواجهة ثقافة حقوق الإنسان الغربية الصنع، وأوضح الباحث تخبطهم بين مناهج مختلفة، من الاعتذاري إلى الإخفائي والصريح الدفاعي والمراوغ والملتوي والاستقائي والخطابي، وأشاد بمنهج الإخوان الجمهوريين السودانيين واعتبره المنهج الشامل حين اعتبر الشريعة الإسلامية مجرد مدخل لحقائق الإسلام، وقد آن الأوان لاعتبار هذا المدخل منسوخا لاغيا، ويمكن تجاوزه ليتواءم الإسلام مع معطيات العصر ومنها حقوق الإنسان. هذا ما يراه.. وكان أغلب القضايا التي مثلت الاختلاف بين الإسلام وحقوق الإنسان هى حرية المعتقد وانعدام المساواة بين الرجل والمرأة، وبين المسلم وغير المسلم..

٢- ونرى أن الباحث الأستاذ الباقر العفيف وأصحاب المناهج المختلفة من السلفيين والعقلانيين وحتى الإخوان الجمهوريين يتفقون جميعا في نفس المنهج، ويتحدثون بنفس المصطلحات، صحيح أنهم اختلفوا ما بين ما سمى بالمنهج الاخفائي والاعتذاري والصريح والدفاعي.. والشامل.. إلى آخره..

ولكن هذا الاختلاف مبعثه التوجه السياسي والانحياز الأيديولوجي، إلا أنهم جميعا يقفون على نفس الأرضية الثقافية ويتحركون بنفس المصطلحات والأدوات..

٣- ويأمل هذا البحث أن يقدم رؤية جديدة ومخالفة..

ولعلها تكون بابا جديدا يستحق النقاش..

---

* مفكر إسلامي ومدير رواق مركز ابن خلدون- القاهرة

ثقافة المسلمين التقليدية تواجه ثقافة حقوق الإنسان الغربية

مدخل:

التخبط لدى الثقافة السائدة للمسلمين في مواجهة ثقافة حقوق الإنسان، على مستوى الرد أو التأصيل أو التحليل، مرجعه إلى الخطأ الأساسي في التشخيص.

وبدون تفصيلات في ملامح التشخيص فإننا نبدأ بتفجير قنبلة التشخيص للحالة المرضية، وأجرنا على الله تعالى، ونقول أن للمسلمين ثلاثة أديان على مستوى الواقع: دين السنة، ودين الشيعة ودين التصوف. وهذه الأديان الثلاثة التي يتعصب لها المسلمون كل داخل دينه- تتناقض مع القرآن الذي هو الإسلام الحقيقي الذي عرفه خاتم النبيين وطبقه في حياته.. وهذه الأديان الثلاثة مع الاختلافات العقيدية فيما بينها إلا أن لها سمات مشتركة، ليس فقط في تناقضها مع القرآن عموما، ولكن أيضا في تناقضها خصوصاً مع حقوق الله تعالى وحقوق البشر، أو حقوق الإنسان.

ومن هنا فإن الذي يحاول تأصيل حقوق الإنسان في الإسلام بالطريقة التقليدية والثقافة التقليدية السائدة لدى المسلمين لابد أن يقع في التخبط إذ يقرأ القرآن، ويفهمه بالمفاهيم التراثية ويقع في الانتقاء أو الإخفاء والالتواء، أو يستعمل سلاح النسخ بمعنى إلغاء الأحكام، فيرى أن الأحكام القرآنية لها ظروفها التاريخية التي انقضت، وبالتالي لم تعد صالحة اليوم للاستهلاك الآدمي بعد انتهاء مدة صلاحيتها، ومن هنا يسهل نسخها أو إلغاؤها والبحث عن تشريع جديد. وهذا الرأي مع تعارضه الظاهري مع فقه العصور الوسطى الذي لا يزال سائدا ومتحكما إلا أنه لا يخالف الفقه التراثي في أصوله، ذلك أن مبنى الفقه التراثي قد تأسس أيضا على إلغاء تشريعات القرآن بدعوى النسخ وإضافة أحكام جديدة بدعوى الإسناد أو نسبتها للنبي عليه السلام والصحابة.. والذي يجمع بين الفقه التراثي والفقه الجمهوري لدى محمود طه أن كليهما حاول الاتساق مع عصره. فالفقه التراثي رأى الفجوة هائلة بين تشريعات القرآن الكريم والواقع الثقافي للعصور الوسطى القائم على التعصب والظلم والاستبداد فألغى تشريعات القرآن بالنسخ والتأويل وأضاف ثقافة التعصب والاستبداد عن طريق تحويلها لأحاديث نبوية.. أما الفقه الجمهوري فقد حاول التوفيق بين ثقافة عصرنا القائمة على حقوق الإنسان فاستعمل نفس الأسلوب الإلغائي بالنسخ الكامل لكل ما لا يراه متفقا معه، وأعطى نفسه صلاحية الاجتهاد في إطار المقاصد العامة للتشريع. وكان يمكنه أن يتخفف من هذه المشقة لو قام بالفصل بين القرآن والتراث. وقرأ كل منهما بأسلوبه ومصطلحاته.. وهو المنهج الذي اتبعناه..

والواقع الذي انتهينا إليه بعد بحث ومعاناة استمرت حتى الآن حوالي ربع قرن من الزمان أن القرآن، يؤكد على حقوق الإنسان في صورة متوازنة ضمن نظام متكامل من التشريعات السياسية والاجتماعية وهذا التأكيد واضح جلّي بشرط أن تقرأ القرآن بمصطلحاته هو ومفاهيمه هو، وبشرط أن تقرأه قراءة موضوعية وأنت خالي الذهن من أقاويل التراث وأساطيره، وأن تجمع كل الآليات المتعلقة بالموضوع الواحد وتتبعها، وأن تعرف الفارق بين الآيات التشريعية التي تتحدث عن التفصيلات

التشريعية والأخرى التي تتحدث في القواعد أو المقاصد التشريعية، ولا تخلط بين هذا وذاك.. باختصار أن تقرأ القرآن بموضوعية دون رأي مسبق أو انحياز مع أو ضد.

وبدون هذه القراءة الموضوعية للقرآن يقع الباحث في الانتقاء والالتواء، لأن أصحاب الديانات الثلاثة من المسلمين (السنة والشيعة والصوفية) كل منهم له مفهومه لكل آية، ولكل منه أحاديثه المقدسة وأسفاره المقدسة، وينتقي من الآيات ما يستطيع تحوير معناه ويتجاهل غيرها، ثم يعزز رأيه المسبق بأحاديث افتراها واعتمدها.. ثم مع كل هذه الاختلافات بينهم فإنهم يتفقون على أن "القرآن حمّال أوجه" هذا مع أن الله تعالى يؤكد على أن القرآن كتاب أحكمت آياته ولا مجال فيه للاختلاف أو العوج أو الغموض خصوصا في حديثه عن التشريعات والأحكام.

إن النسخ في مصطلحات القرآن يعني الكتابة والإثبات، وليس الحذف والإلغاء، وصدر لنا كتاب بهذا المعنى وقد اكتمل الإسلام بانتهاء نزول القرآن، وليس للنبي حق التشريع أو الاجتهاد حين كان ينزل الوحي، بل كان دوره مقصورا على التبليغ والتطبيق وفق ظروف عصره، وما كتبه المسلمون بعد موت النبي بقرنين وأكثر كان يعبر عن تدينهم وفكرهم وظروفهم، بل أقول كان يعبر عن دينهم الأرضي الذي اخترعوه ومن أجله تجاهلوا حقائق الإسلام في القرآن، ثم نسبوا ذلك الدين الأرضي للنبي وأصحابه عند أهل السنة أو للنبي وعلى وبنيه وذريته عند الشيعة، أو للأولياء الصوفية الذين يزعمون لأنفسهم العلم الإلهي اللدني عند الصوفية. وعن طريق ذلك الإسناد أو العلم اللدني المزعوم أصبحت هناك قدسية مزعومة لتلك الأديان الأرضية، فإذا ناقشتها اتهموك بإنكار أحاديث النبي أو مناصبة آل البيت العداء أو الاعتراض على الأولياء، وفي كل الأحوال فمصيرك عندهم إلى جهنم في الآخرة إذا عجزوا عن قتلك بتهمة حد الردة المزعوم.. وليس مهما ما تستند عليه من آيات قرآنية. وليس مهما أنك تقول "قاله الله" ويقولون في الرد عليك "قال النووي" أو "قال الشافعي"، لأن المهم عندهم أنك خرجت على الدين وثوابته والمعلوم لديهم من الدين بالضرورة.. ومهما اختلف السنة مع الشيعة مع الصوفية، فإنهم يتخذون نفس الموقف منك. ومن حقوق الإنسان أيضا.. لأنهم جميعا وبدرجات متفاوتة لا يؤمنون بحرية المعتقد، ولا يؤمنون بالمساواة بين البشر أي لا يؤمنون بحقوق الإنسان.

وهذه الورقة البحثية المتواضعة تعتبر عندهم خروجا على دينهم المستقر، ومع أنها تقدم رؤية قرآنية إلا أن القارئ لها حتى من المتخصصين في الدفاع عن حقوق الإنسان يستشعرون الرهبة من قراءتها، وذلك دليل على عمق التأثر بالدين السني السائد مهما تناقض مع الإسلام والقرآن. وذلك التأثر العميق له جذوره التاريخية ولا بأس من الإشارة إليها بإيجاز.

الجذور التاريخية:

. دخل أجدادنا في الإسلام بعد موت النبي عليه السلام بعدة قرون. ومثلا فإن الإسلام انتشر في مصر في منتصف العصر الفاطمي، ودخله العوام المصريون من بداية العصر الأيوبي إذن يصبح

الإسلام المصري خليطا من الفرعونية والقبطية والسنة والشيعة.. ثم اصطبغ الدين المصري (الإسلامي) في الحقبة النفطية بالسلفية الوهابية الحنبلية المتشددة.

وهناك أيضا إسلام إيراني شيعي وإسلام بدوي متصلب.. وهذا يعطي فكرة عن الدين الأرضي أو التدين الذي يتأثر بالجغرافيا والتاريخ وتقلبات السياسة والاقتصاد.. فهل يا ترى كل هذه الأديان الأرضية المتقلبة والمختلفة والمتضاربة هى نفس الإسلام الذي نزل قرآنا على خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم؟ وهل تعرف أجدادنا الأوائل الذين عرفوا من الإسلام ملامح الفاتحين العرب والظلم الأموي والعباسي.. هل تعرفوا على حقائق الإسلام القرآني الذي انتهى في الواقع بالفتوحات العربية، قبل أن يدخلوا في الإسلام بقرون؟

الفتوحات.. إنها البداية.. البداية في الخروج على حقائق الإسلام وعلى حقوق الإنسان.

في مكة عارض الملأ القرشي الإسلام حرصا على مصالحهم التجارية المرتبطة بالحج ورحلتي الشتاء والصيف، مع علمهم بأن القرآن حق (سورة قريش، القصص ٥٧، الواقعة ٨٢، العنكبوت ٦٧) وارتبطت المعارضة القرشية باضطهاد المسلمين حتى اضطرهم للهجرة إلى الحبشة مرتين رجالا ونساءً، ثم هاجروا للمدينة، ومع هذا فلم ينقطع القرشيون عن مطاردة المسلمين المتمسكين بالإسلام، إلى أن نزل لهم الإذن بالقتال الدفاعي (الحج ٣٩) وكره المسلمون فريضة القتال (البقرة ٢١٦، النساء ٧٧) وكانوا يتكاسلون عن الدفاع عن أنفسهم في الغزوات من بدر (الأنفال ٥) إلى آخر الغزوات (التوبة ٣٨) هذا مع أن تشريع القتال في الإسلام كان لمجرد الدفاع ورد الاعتداء بمثله (البقرة ١٩٠، ١٩٤) ثم تغير الوضع بدخول الملأ القرشي في الإسلام بميولهم الحربية.

دخل الملأ القرشي الإسلام تبعا لمصلحته التجارية، وكان ذلك قبيل وفاة النبي (ص)، وازداد المهاجرون قوة بهذا الملأ القرشيين، وكان النبي عليه السلام قد أقام في المدينة حكما مدنيا يستمد فيه سلطته السياسية من اجتماع الناس حوله، أي من الشعب، وليس من الله كما تزعم الدولة الدينية، وكانت الشورى إحدى الفرائض الأساسية المعمول بها في عهده، وكانت تعني وفق الثقافة الأوربية المعاصرة الديمقراطية المباشرة، بحيث لم يكن للمسلمين في حياة النبي حاكم بالمعنى المألوف، ولم يكن الخطاب القرآني موجها إلى حاكم وإنما إلى جماعة المسلمين الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم وفق آليات الشورى التي فصلنا الحديث فيها قرآنيا في مبحث عن الشورى الإسلامية.

ولكن بموت النبي وانتشار حركة الردة بدأ نفوذ الملأ القرشي الذي دخل في الإسلام حديثا، وتمثل ذلك في نقض بنيان الشورى ببيعة أبي بكر حاكما واستبعاد الأنصار، ثم كان الملأ القرشي دوره في إخماد حرب الردة المسلحة، ورأوا تصدير قوة الأعراب المرتدين إلى الفتوحات فأصبح المرتدون السابقون عماد جيش الفتوحات الذي يقوده الملأ القرشي من البيت الأموي خصوصا، وانتهت الجولة الأولى من الفتوحات بالخلاف حول الغنائم بين الملأ القرشي والأعراب جند الفتح، وأدى الخلاف إلى قتل عثمان وتنصيب الثوار لعلي خليفة، ثم مالبث أن انشق الثوار على "علي" أثناء حرب صفين، وأصبحوا خوارج، وانتهى الأمر بوصول الأمويين للحكم، وبدء الجولة الثانية من الفتوحات التي وصلت

إلى حدود الصين والهند شرقا وإلى جنوب فرنسا غربا. واهتم الأمويون بسياسية الاستعباد للأمم المفتوحة والاستعباد للمسلمين العرب غير الموالين لهم، والاستبداد القائم على القوة والقسوة. ودفع الثمن الشيعة والموالي وغير العرب، وأتيح لفصيل من الشيعة أن تنجح في الدعوة للرضا من آل محمد، وحين نجحت الدعوة في الوصول للقوة والسلطة اكتشف الأتباع أن علي رأس السلطة ليس من العلويين وإنما من العباسيين، أي من ذرية العباس عم النبي، والذي اسلم متأخرا وحارب النبي في بدر، والذي كان صديقا لأبي سفيان، أي أن الملأ القرشي وذريته هو الذي أقام الدولة الأموية ثم الدولة العباسية مستغلا اسم الإسلام. إلا أن العباسيين بالذات كانوا الأقوى أثرا على المستوى الرأسي، لأنهم جعلوا لهم مرجعية دينية ارتبطت بتدوين وتسجيل لا يتفق مع توجهاتهم السياسية والدينية، وفي هذا الجو تم تدوين التراث معبرا عن واقع التدين، وتمت نسبته في العصر العباسي الثاني للنبي عبر سلاسل من الرواة الذين ماتوا من قبل دون أن يدروا شيئا عما حدث بعدهم وعما أضيف إليهم من أقوال وأعمال.

وكان من الطبيعي أن تتعاظم الفجوة بين القرآن وواقع أولئك المسلمين في العصر العباسي، وقد عولجت هذه الفجوة لصالح التدين الواقعي الذي يتصالح مع السائد في العصور الوسطى من تعصب وقهر واستبداد وظلم. ومن هنا تم إلغاء تشريعات القرآن بالنسخ، وأضيفت الأحكام الجديدة تحت عنوان السنة في إطار الدولة العباسية. أما خصومها في خندق المقاومة من الشيعة، فقد كان لهم تراثهم الذي نجحوا في تطبيقه بنجاحهم في تأسيس سلطان لهم في الدولة الفاطمية والدولة الإدريسية وغيرها واستعملوا نفس الأدوات من الإسناد والنسخ، وبذلك نهض الدين الشيعي مناوئا للدين السني ومتفقا معه في انتهاك حقوق الله تعالى وحقوق البشر. ثم برز التصوف منذ القرن الثالث الهجري بعقيدة مخالفة هى اعتبار الكون شريكا مع الله تعالى في وحدة الوجود، وثار الصراع بين الفقهاء ممثلي الدين السني والصوفية، وكانت للفقهاء السطوة في العصر العباسي الثاني، ثم أصبحت للتصوف السطوة في العهد المملوكي بحيث اضطهد الصوفية زعيم الفقهاء ابن تيمية في القرن الثامن الهجري..

وهكذا دارت محاكم التفتيش وصودرت حرية المعتقد ليس فقط لغير المسلمين وإنما في داخل أديان المسلمين ومذاهبهم ما بين سنة وشيعة وصوفية، والويل للأقلية الدينية أو المذهبية في أي مجتمع.. ولكن أصبحت هذه الممارسات عادات وعقائد دينية لا سبيل لتغييرها بسهولة مهما كان تناقضها مع القرآن الذي أضحى غريبا، لا يستطع أحد النظر فيه إلا من خلال الثقافة التراثية السائدة، سنية كانت أم صوفية أو شيعية.

وقد سيطر التصوف على عقائد المسلمين منذ القرن السابع الهجري، وأدى إلى شيوع الجمود والتقليد والخرافات خصوصا في العصر العثماني، واستيقظ المسلمون على مدافع نابليون، فهرعوا لمقاومة الفرنسيس بالبخاري ودلائل الخيرات. وكانت أوربا قد خرجت من العصور الوسطى حين عبأت المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية في كنائسها، ونهضت تنظم حياتها بالعقل، فنهضت ثم

استدارت في صراعها التاريخي نحو المسلمين لتستعمرهم فأيقظت المسلمين من سباتهم، وعرف المسلمون طريقين للإصلاح، الطريق السلفي الوهابي السعودي بالعودة للتراث الحنبلي المتشدد، والطريق المصري المعبر عن التدين الزراعي وثقافة البحر المتوسط، أي بالأخذ عن أوربا.

ونهض محمد علي بهذا المنهج، إلا أنه أعرض عن تطوير الأزهر. وحاول محمد عبده الإصلاح الديني بالوقوف ما استطاع ضد الخرافة الصوفية والفقه الحنبلي المتشدد، إلا أن تلميذه رشيد رضا تحالف فيما بعد مع السعوديين وأقام جمعيات سلفية كان أخرها الإخوان المسلمين التي كان مؤسسها حسن البنا أحد تلاميذه. وأدت الظروف إلى علو النفوذ السلفي ممثلا للإسلام ضد التيارات الأخرى، وفرض هذا التيار ثقافته أو تدينه، وأصبح يواجه مأزق حقوق الإنسان، ولأنه الفكر المسيطر باسم الإسلام والمؤثر حتى على مناوئيه ومعارضيه من التيارات الأخرى، فإن، خطاب التأصيل لحقوق الإنسان اعتمد على نفس التراث، وتاه بين أمواجه، بين انتقاء وتبرير وتحوير.. وفي خضم هذه الأمواج تجاهل الجميع الاحتكام للقرآن في تراث المسلمين وتاريخهم وعقائدهم وأديانهم..

ونطرح هنا بعض التساؤلات:

هل تتفق الفتوحات الإسلامية مع تشريع القرآن في القتال؟ إن القتال في الإسلام هو للدفاع ولمجرد رد العدوان، والإسلام في حقيقته هو دين للسلام.. فهل يتفق ذلك مع تخيير الفاتحين المسلمين لأهل البلاد المفتوحة بين الإسلام أو الجزية أو الحرب؟ وهل يعتبر ذلك تخييرا أم إجبارا؟

وآية الجزية تتحدث عن عدو اعتدى وانهزم، ومن الطبيعي أن يدفع غرامة حربية، وذلك ما يتفق مع القانون الدولي، وما يتفق حتى مع علاقات الأمويين والعباسيين بالدولة البيزنطية، إذ كانت الدولة المهزومة تدفع الجزية. فهل يتفق تشريع الجزية مع فرض عمرو بن العاص الجزية على المصريين المسالمين الذين ساعدوه في فتح بلادهم كراهية منهم للبيزنطيين؟ وهل يتفق مع فرض عمر بن الخطاب الجزية على كل الأمم المفتوحة؟ وهل يتفق مع فرض الأمويين الجزية على غير العرب حتى لو أسلموا؟

وفرض الجزية كان يعني أن من يدفعها أهل ذمة، أي مواطن من الدرجة الثانية، وتعبير أهل الذمة لم يعرفه عصر النبي، بل عرفه عصر الفتوحات، ولم يرد مصطلح الذمة إلا في سورة التوبة في الحديث عن الملأ القرشي الذي لا يعرف في حروبه مع المسلمين أي احترام لأي عهد أو عقد (التوبة ٨، ١٠) فكان أن استعملها الملأ القرشي وصفا لأهل البلاد المفتوحة، بعد أن صادروا أموالهم وسبوا نساءهم وكل حقوقهم بالمخالفة لتشريعات القرآن، ثم قام الفقهاء في العصر العباسي بتقعيد التعامل مع أهل الذمة، ضمن منظومة تشريعية كاملة تقوم على التميز والاستبداد والظلم والفساد فهل يتفق فقه "أهل الذمة" مع القسط المأمور به في القرآن؟

والنبي حين كان في المدينة يمثل دور الحاكم فيها كان مأمورا بالشورى وهو الذي ينزل عليه الوحي، وكان يستمد سلطته من الناس، ولذا أمره الله تعالى بألا يكون فظا غليظ القلب وإلا انفضوا

من حوله، وإذا انفضوا من حوله فلن يكون له سلطان أو دولة، ثم توارت الشورى شيئا فشيئا في الخلافة الراشدة، ثم تحولت إلى استبداد أو حكم عضوض، وقام الفقه بتقعيد ذلك تحت دعوى الراعي والرعية، أي اعتبر الشعب مجرد رعية من الأنعام يملكها ويحكمها الإمام الذي يملك الأرض ومن عليها، ومع أنهم تحدثوا نظريا عن أهل الحل والعقد الذين يستشيرهم الإمام أو الخليفة إلا أن أولئك كانوا هم الملأ الذين تحدث عنهم القرآن في القصص الخاص بفرعون وغيره، أي الحاشية التي تزين الفساد والاستبداد للسلطان، وعلى المستوى التاريخي خصوصا في الدولة العباسية كان أهل الحل والعقد من الجواري والمحظيات والخصيان..!! فهل يتفق هذا مع شريعة القرآن؟ أو مع حقوق الإنسان؟

انعدام المساواة والحرية:

ومن الطبيعي أن تنعدم المساواة، وهى ركن ركين من تشريعات القرآن وحقوق الإنسان، وبدأت أول ثغرة ببيعة أبي بكر في السقيفة وقهر سعد بن عبادة زعيم الأنصار، وبعدها أصبح الأنصار درجة ثانية بالنسبة للقرشيين، ثم تولى عثمان فاصطفى أهله الأمويين وأصبح باقي القرشيين درجة ثانية بالنسبة لهم، ثم دخل التميز في درجة قصوى في الدولة الأموية التي تحول فيها التميز إلى تعصب مركب، فالأمويون تعصبوا عرقيا للعرب ضد غير العرب، ثم كانوا يتعصبون للقبائل المُضرية حينا أو للقبائل اليمنية أحيانا ليضربوا القبائل العربية بعضها ببعض، واستغلوا ذلك التعصب القبلي في تدعيم نفوذهم في عصرهم الأول. (من معاوية إلى سليمان بن عبد الملك) ثم انقلب عليهم الأمر في عهد الخلفاء الضعاف، ولكن المهم أن القبائل التي ينحاز إليها الخليفة الأموي تحتل موقع الصدارة، وتهبط القبائل الأخرى إلى المرتبة الدنيا وتتعرض حقوقها للانتهاك، وربما تلجأ للثورة أو يتعرض زعماؤها للاغتيال والعذاب كما حدث ليزيد بن المهلب وخالد القسري. ثم بعيدا عن السياسة كان البيت الأموي يتعصب لقريش ضد غيرها من القبائل المُضرية، وفي داخل قريش كان يتعصب لبني عبد مناف وهو جد الأمويين والهاشميين وكان التعصب هنا اجتماعيا لا سياسيا بسبب الخصومة الثأرية بين الهاشميين والأمويين وفي داخل البيت الأموي كان الخليفة يتعصب لابنه على حساب أخيه، فيعزل أخاه عن ولاية العهد ليولي ابنه، ويتولى الابن فيعزل أخاه ويولي ابنه..وهكذا. سلسلة متصلة الحلقات من التعصب تبدأ بالتعصب العرقي الجنسي وتنتهي إلى التعصب داخل أبناء الأب الواحد.

وجاء العباسيون فمارسوا التعصب الديني، طبقا لأيديولوجيتهم الدينية ودولتهم الدينية، فتعصبوا للمسلمين ضد أهل الكتاب، ومن الطريف أن الأخطل كان شاعرا نصرانيا يدخل على الخليفة الأموي بالصليب على صدره ويخرج من عنده بالجوائز لأنه عربي، بينما لو أسلم أحد الموالي كانت الدولة تجبره على دفع الجزية لأنه غير عربي. وجاءت الدولة العباسية فجعلت التعصب دينيا، إذ تعصبت للمسلم ضد غير المسلم ثم تعصبت للمسلم السني ضد المسلم الشيعي، ثم تعصب المتوكل للسني الحنبلي ضد بقية السنيين.. وهكذا.. ومن الطبيعي أن يتعرض "الآخر" إلى الاضطهاد. وفي عهد

المتوكل بالذات اضطهد الشيعة والصوفية والمعتزلة وفرض زيا معينا لتحقير أهل الكتاب. وهدم مشهد الحسين والعديد من الكنائس.. وأصبحت تلك عادة سيئة في العصور اللاحقة، هدم الكنائس وتحقير أهل الكتاب بزي معين ومنعهم من ركوب الخيل.. إلخ.. ومنذ عصر المتوكل ازدهر الفقه السني وتم تدوين أهم كتب الحديث، وهذا الخليفة المتوكل قال عنه المسعودي في مروج الذهب أنه كان له أربعة آلاف جارية محظية، وأنه وطأهن جميعا لا بورك فيه.!!

فأين هذا كله من الإسلام الذي عرفه خاتم النبيين عليه السلام؟

وما ذكرناه مجرد أمثلة بسيطة لما تطفح به كتب التاريخ العباسي ثم المملوكي فيما بعد.. ولكنه المناخ الذي عاش فيه علماء السلطة وكتبوا ما كتبوا متأثرين بهذا المناخ، ومن ضمن ما كتبوه فتوى سامة لا تزال تتردد في عصرنا، تقول الفتوى أن من حق الإمام أن يقتل ثلث الرعية لإصلاح حال الثلثين.. طبعا بسيطة.. طالما يملك الرعية وطالما يعتبر الرعية مجرد أنعام يذبح منها ما يشاء ويستبقي ما يشاء.

ومن هنا كان وظيفة العلماء عسيرة في تقعيد تشريعات تتصالح مع المناخ السائد بقدر ما تتناقض مع القرآن وحقوق الإنسان..

أمثلة للتناقض بين القرآن والفقه السني:

والتركيز هنا على الفقه السني لأنه الأكثر تعبيرا عن السلطة إذ نشأ أغلب حياته مصاحبا للدولة العباسية ثم المملوكية، ثم العثمانية. علاوة على أنه الفقه المسيطر الآن ثقافيا وسياسيا.

فالمساواة المرتبطة بالعدل إحدى القيم العليا في تشريع القرآن وعقائد الإسلام.

في عقيدة الإسلام فالنبي نفس بشرية، وهو "بشر مثلكم" وليست له ميزة في الدنيا تجعله يستطيل على غيره إذ كان يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وكانت بشريته وبساطته مثار سخرية المشركين في مكة والمنافقين في المدينة، وقد كانوا يؤذونه، بل كان بعض المؤمنين أيضا يؤذونه (التوبة ٦١، الأحزاب ٥٧، ٦٩) والقرآن الكريم يساوي بين النبي وخصومه في الموت وفي التخاصم أمام الله تعالى يوم القيامة (الزمر ٣٠، ٣١، الزخرف ٤٤) بل يساوي الله تعالى بينه وبين أصحابه في الحساب، فلن ينفعوه حينئذ ولن ينفعهم (الأنعام ٥٢) وكذلك لن ينفعه يوم الحساب أعداؤه (الجاثية ١٩) وكل ما سيناله النبي هو والمؤمنون المفلحون يوم القيامة هو المقام المحمود أي الجنة، (الإسراء ٧٩، المزمل ٢٠، الفرقان ٧٦، فاطر ٣٥) هذه البشرية للنبي تحلت في الدين السني إلى جبروت في الدنيا وتأليه في الآخرة، فالنبي في أحاديث البخاري له قدرته الهائلة على النكاح، وفي التراث هو الذي يقتل الأسرى ويغتال الأعداء ولا يفترق كثيرا عن الزعماء الدمويين في العصور الوسطى، ثم هو في الآخرة مالك يوم الدين الذي يشفع شفاعة عظمى للبشر جميعا، ثم يشفع للمؤمنين العصاة. وبعد تقديس النبي جاء تقديس آل البيت عند الشيعة، والأئمة لدى الشيعة والسنة، والأولياء عند الصوفية.. وكل ذلك انتقاص من حقوق الله تعالى وكان سهلا بعدها انتقاص حقوق البشر.

والقرآن الكريم يقرر المساواة العامة بين الرجل والمرأة. فكلاهما نفس بشرية مسئولة، وحديث القرآن، عن النفس البشرية يسري على الرجل والمرأة معا، بل إن للقرآن أسلوبه الخاص في تقرير المساواة العامة بين الرجل والمرأة، إذ يعبر عن الرجل أو المرأة بكلمة واحدة هي "زوج" فالرجل زوج والمرأة زوج ولم يرد في القرآن مطلقا كلمة زوجة. ومن ذلك كلمات (الوالدين، الأبوين، الأولاد، الذين آمنوا) كلها تفيد الجنسين معا، مالم يرد في السياق تخصيص لأحدهما.

وهذه المساواة العامة من حيث الإنسانية والمسئولية والكينونة ترتبط بقيمة العدل فيما يخص الظروف المتغيرة التي يستدعيها اختلاف الذكر والأنثى، خصوصا في مسألة القوامة والميراث، وجدير بالذكر أن المساواة المطلقة قد تكون ظلما في الظروف المتغيرة، فلو ذهبت إلى قرية وقررت توزيع ١٠٠ ألف جنيه على كل فرد فيها بالتساوي، طبقا للمساواة الجافة، فإنك تقع في الظلم حين تساوي بين غني مترف وفقير جائع. إذ لابد من مراعاة الفوارق هنا.

وللمرأة في موضوع الزواج أن تشترط أن تكون العصمة بيدها أي أن تكون القوامة بيدها، ولها أيضا أن تطلب افتداء نفسها من الزواج وتنفصل عنه إذا أعطته بعض المهر الذي دفعه لها أو ما يتفقان عليه (البقرة ٢٢٩) وفي كل الأحوال فالقوامة لا تعني التسلط، وإنما مفهومها القرآني الرعاية والمسئولية والقيام بالإنفاق على الزوجة، وهو مأمور بمعاشرتها بالمعروف وإلا كان الله تعالى خصما له. وإذا لم يكن الزوج ينفق على زوجته فليست له عليها قوامة، حتى لو كانت العصمة بيده. ومن غير العدل أن يكد الزوج ويشقى في رعاية زوجته، ثم تتسلط وتتحكم فيه بقانون الشرع.

إلا أن الفقه التراثي ركز على كل تشريعات الزواج من وجهة نظر ذكورية استبدادية، ومن هنا كان فهم التراث للقوامة بمعنى التسلط والاستبداد.

ونفس الحال مع الميراث. إذ اعتبر الفقه التراثي السني أن للمرأة نصف الرجل مطلقا.. وتناسى الحقائق التالية:

١- إن قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين لا تتطبق على الوالدين، إذ يتساويان في الميراث (النساء ١١) والمعنى أن الابن هو المطالب دون أخته بالمهر وتجهيز البيت والإنفاق عليه، ومن حقه هنا أن يكون ضعف أخته في الميراث، أما إذا تزوج وأنجب وتعاون الزوجان الأبوان على رعاية الولد، ثم كبر الولد ومات وترك ميراثا فإن نصيب الأب يساوي نصيب الأم.

٢- إن الميراث فرض محدد بالنصف والربع والثلث والثمن والسدس، ولكن الميراث ليس وحده الذي يحدد الحقوق في التركة، إذ ترك التشريع القرآني الوصية بدون تحديد وفرضها على كل إنسان قبل موته، وأوجب الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف. وفي مجال الوصية متسع لأي إنسان لكي يرضى ضميره فيعطي بالوصية لابنته أو أخته أو زوجته، والمجتمع له دور في تقرير عدالة الوصية (البقرة ١٨٠: ١٨٢) وهكذا فإن قاعدة أن المرأة نصف الرجل في الميراث ليست عامة، وليست سيدة الموقف، وإنما هي في إطار يراعي الظروف المتغيرة حسب كل حال.

ويقرر القرآن الكريم المساواة التامة بين الشعوب والقبائل، ويقرر أن الله تعالى خلقهم جميعا من

أب واحد وأم واحدة، وجعلهم شعوبا وقبائل ليتعارفوا، لا ليتعاركوا، وإن الأفضلية ليست في الحسب والنسب والعرق والجاه والمال، وإنما الأفضلية للتقوى، (الحجرات ١٣) ويقرر أيضا أنه تعالى وحده هو الأعلم بمن اتقى، وينهي عن أن يزكي أحد نفسه بالتقوى (النجم ٣٢) والمعنى المراد أن الله تعالى أودع في الأجناس البشرية خاصية التنوع العرقي ليزداد الناس به تعارفاً ودعاهم إلى التنافس في الخير وتلمح أصداء المساواة أيضا في الاختلاف الديني، بعد ما شهدناه في الاختلاف العرقي. فالاختلاف الديني بين البشر جعله الله تعالى سنة إلهية "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم: هود ١١٨-١١٩) .

وقد تدعم هذا الاختلاف باختلاف جزئي في الشرائع السماوية، وكالعادة فإن الله تعالى يأمر بأن يكون هذا الاختلاف مدعاة للتنافس في الخير بين المسلمين وأهل الكتاب (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون: المائدة ٤٨"

وإذن فالله تعالى ليس منحازا لفرد أو جنس أو طائفة، وإنما هم جميعا متساوون في العبودية له، وأكرمهم عنده هو أتقاهم له، وذلك ما سيظهر يوم القيامة، وهو وحده الذي سيحكم بين الناس يوم القيامة فيما هم مختلفون فيه من أديان ومذاهب.

وبالتالي فإن المساواة هنا مرتبطة بتقرير حرية العقيدة، حرية دخول الإسلام والخروج منه، حرية الإيمان وحرية الكفر وكل إنسان مسئول عن اختياره، والله تعالى وحده هو الذي يحكم بين الناس فيما يختلفون فيه من عقائد ومذاهب، وقد فصلنا القوى في هذا في كتابين عن "حرية الرأي من الإسلام والمسلمين" و"حد الردة" بالإضافة لكتاب أخر ينفي الحسبة كما نفينا من قبل حد الردة.

وقد تأسس إهدار حقوق الله تعالى وحقوق البشر والفقه السني على عمودين، الأول النسخ بمعنى الحذف والإلغاء، والثاني هو تزوير الأحاديث والفتاوى الفقهية ونسبتها للنبي عليه السلام وعلى سبيل المثال فإن آيات الوصية الواجبة المشار إليها آنفا قد جعلوا حديثا مزورا ينفيها وهو حديث "لا وصية لوارث" وبعد التأسيس قام الفقه السني دينا جديدا بمصطلحاته وتشريعاته.

التناقض في المصطلحات بين القرآن والفقه السني:

نزل الإسلام قرآنا بمصطلحات خاصة ومفاهيم محددة ولكي تفهمها لابد أن نتعرف عليها من خلال النسق القرآني نفسه، أما إذا فهمته من خلال مصطلحات التراث السني أو الشيعي أو الصوفي فستقع في الخلط والانتقاء.

وقام الدين السني بمصطلحات خاصة، وقام الدين الشيعي بمصطلحات أخرى، كما أن للتصوف إشاراته ورموزه ومصطلحاته، وكل ذلك في العقائد والتشريعات والسلوكيات. وذلك موضوع شرحه يطول، ونكتفي منه ببعض نماذج توضح الاختلاف والتناقض بين مصطلحات القرآن والدين السني ونحاول أن نكون هذه النماذج قريبة من موضوع حقوق الإنسان.

١- **فالسنة** في اللغة العربية تعني الشرع، تقول "سنّ قانونا" أي شرع قانونا. وحين يسنّ القانون لابد أن يكون واجب الاتباع. أي يكون فرضا واجب التنفيذ، أي إن السنة هى فرض واجب في اللغة العربية، وفي السياق القرآني. ذلك أن السنة تأتي في القرآن بمعنى المنهاج الإلهي في التعامل مع المشركين (الأحزاب ٦٢، فاطر ٤٣، الفتح ٢٣) وتأتي السنة بمعنى التشريع المفروض أو الأمر الواجب تنفيذه، حتى فيما يخص النبي ذاته، ذلك معنى قوله تعالى "ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له، سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا". (الأحزاب٣٨) وفي كل الأحوال تأتي السنة في السياق القرآني منسوبة لله تعالى "سنة الله" لأن الله تعالى هو صاحب الشرع.

أما السنة في المصطلح الفقهي فهى دون الفرض، فالصلاة المكتوبة فريضة، أما النوافل فهى سنة أو مسنونات يجوز تركها. والسنة في المصطلح السياسي كانت تعني الولاء للدولة السياسية في عصر الدولة العباسية وقوتها، ثم الولاء للخلافة العباسية السنية في عصر ضعف الخلفاء العباسيين قبل سقوط بغداد وبعد انتقال الخلافة العباسية للقاهرة المملوكية. وبذلك تكون السنة السياسية في مواجهة التشيع السياسي الذي كان الخصم التقليدي للعباسيين والدول التي نشأت في ظل الخلافة العباسية.

والسنة من ناحية العقيدة كانت تعني مواجهة المعتزلة واتجاههم العقلي، وذلك أثناء الخصومة التي اندلعت في أزمة خلق القرآن، وتزعم ابن حنبل، ثم الأشعري فيما بعد مواجهة العقل اليوناني المعتزلي بالتمسك بظواهر النصوص السنية، وصاحب هذه المعركة مصادرة الأقوى لحق الأضعف في التعبير ومحاولة حمله على تغيير رأيه، وقد فعل ذلك المعتزلة مع ابن حنبل حين انحاز المأمون ومن أتى بعده إلى رأي المعتزلة، ثم حين رأي المتوكل لأسباب سياسية أن يتخلص من وزيره المعتزلي انحاز لأهل السنة وأطلق سراح ابن حنبل وفرض آراء السنيين على الدولة.

٢- **والنسخ:** كما قلنا يعني في القرآن الكتابة والإثبات، ووردت كلمة النسخ ومشتقاتها أربع مرات في القرآن، بهذا المعنى ولكنهم حولوا معناها إلى العكس، وهو حذف الأحكام وإلغاؤها. و"الحد" و"الحدود" تعني في القرآن الحق والشرع فيما يخص الأحوال الشخصية والمواريث ولكنها تحولت في الفقه السني إلى العقوبات "حد الردة" "حد الرجم".. الخ.

والتعزير في القرآن الكريم يعني الإعزاز والتكريم والنصرة والتقديس (المائدة ١٢، الأعراف ١٥٧) بقوله تعالى "لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا" (الفتح ٩).

ولكن التعزير في الفقه السني يعني الإهانة والعقوبة والإذلال وعقوبة التعزير في الفقه السني يجعلونها فيما ليس فيه "حد" أي ما ليس فيه نصر قرآني أو سنّي وبالتالي هى عقوبة مستحدثة بدون نص تشريعي لديهم وتترك لتقدير القاضي، وبولغ فيها عند الفقهاء المتأخرين المتشددين، فجعلوا التعزير يصل إلى القتل، وخصوصا في معاملة الزنديق، أي المسلم صاحب الرأي المخالف للأغلبية، ويراجع في ذلك فقه السنة للشيخ سيد سابق (فقه السنة ٢/ ٣٩٠).

ومفهوم الحكم في القرآن يعني التحاكم القضائي، وليس مقصورا به على الإطلاق الحكم

السياسي أو الحاكمية وأيضا مفهوم أولي الأمر الذي جاء مرتين في القرآن (النساء ٥٩، ٨٣) يعني أصحاب الشأن وذوي الخبرة والاختصاص، ولا يعني الحكام.

٣- وكل ما سبق يهون بالنسبة لمعنى الإسلام والإيمان والشرك والكفر، وقد ذكرنا تفاصيل في أبحاث سابقة التناقض بين معناها القرآني ومعناها التراثي لدى الأديان الثلاثة للمسلمين، السني والشيعي الصوفي. وباختصار فإن الإيمان والإسلام لهما معنى قلبي مرجع الحكم فيه لله تعالى وحده يوم القيامة، وهو أن يسلم الإنسان قلبه وجوارحه لله تعالى وحده، وأن يؤمن بالله وحده إلها لا شريك له.

أما المعنى الظاهري للإسلام والإيمان فهو الذي يتعامل به الناس فيما بينهم، وهو أن يكون الإنسان المسلم مسالما لا يعتدي على أحد يسلم الناس من لسانه ويده، وأن يكون المؤمن مأمون الجانب لا يستطيل على أحد. فهذا هو المسلم المؤمن، مهما كان إيمانه ومعتقده، مؤمن بالقرآن أو بغيره، برفع لواء الإسلام. المهم أنه مسالم يتمتع بالثقة والاطمئنان، أما عقيدته فهى شأن خاص بينه وبين الله تعالى، والله تعالى يحكم عليه وعلينا وعلى الجميع فيما يختلفون فيه من عقائد، وحتى يأتي ذلك اليوم فإن ذلك الإنسان المسلم يؤثر السلامة ولا يعتدي على أحد، وإن ماله الحق فقط في رد الاعتداء بمثله، فإذا عفا وأصلح فأجره على الله.

وفي المقابل فإن المشرك والكافر له أيضا معنيان، المعنى القلبي هو الاعتقاد في غير الله من الأولياء والبشر والحجر، وذلك الاعتقاد يخرج به عن النظرة النقية البيضاء التي فطره الله تعالى عليها.. وهذا المعنى القلبي الباطني مرجع الحكم فيه لله تعالى يوم القيامة، ولا شأن لبشر أن يحكم عليه.

وللكفر والشرك معنى ظاهري، وهو الذي نستطيع أن نحكم عليه، وهو الاعتداء والإكراه في الدين والظلم، فكل من اعتدى على الناس باسم الدين فهو كافر، ومن هنا يأتي حديث القرآن عن المشركين والكافرين، بمعنى المعتدين الذين يضطهدون المسالمين في دينهم ولا يلتزمون بتشريع الله تعالى في الجهاد والقتال، وهو الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ورد الاعتداء بمثله فقط، وعدم الاعتداء على أحد.

ومن هنا يتضح الفارق الجوهري في المصطلحات والتشريعات بين الإسلام وأديان المسلمين الثلاث في حرية العقيدة، فبينما يرجئ القرآن الحكم على عقائد الناس إلى الله تعالى يوم القيامة ويدعو للسلم وللتسامح وتحمل الأذى والاضطهاد وتأكيد قاعدة لا إكراه في الدين، ويعتبر كل مسالم مسلما مهما اعتقد فإن أديان المسلمين تحكم بنسخ، أي إلغاء آيات التسامح، وتجعل آيات السيف ليست لرد الاعتداء، وإنما للاعتداء والإكراه في الدين، ثم يضيفون لذلك أحاديث أخرى مثل "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله.." وحديث "من رأى منكم منكرا فليغيره بيد.." ثم لا يكتفون بذلك بل يستعملون خطاب الله تعالى في القرآن الكريم باعتبارهم ممثلين لله تعالى في الأرض ليحكموا بكفر المخالفين لهم. ومعلوم أن في القرآن الكريم نوعين من الخطاب، خطاب الله تعالى للبشر وحواره

معهم، وذلك في الأمور الخاصة بذاته المقدسة، فلله تعالى الحق في التأكيد على أنه لا إله إلا هو، وعلى أنه لم يلد ولم يولد وليس له كفوا أحد، وله تعالى الحق في استنكار ما ينسبونه إليه من ولد وزوجة، ولذلك هو وحده صاحب الحق في تكفير من يقول ذلك. ومن هنا يقول تعالى "لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة: المائدة ٧٣" "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم: المائدة ٧٢".

أما نحن فمأمورون أن نجادل أهل الكتاب بالتي هى أحسن ونقول لهم مقالة محددة "آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون: العنكبوت ٤٦" هذا إذا لم يكونوا ظالمين معتدين، أما إذا كانوا ظالمين معتدين فلا مجال للجدال معهم، وإنما المباهلة أي الاحتكام لله تعالى، وبذلك أمر الله تعالى رسوله الكريم "فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين: آل عمران ٦١" لم يقل أنتم الكاذبون، وإنما جعل المساواة بينه وبينهم أمام الله تعالى وحكمه، ودعا باللعنة على الكاذب من الفريقين.

إن لله تعالى خطابه للبشر، كقوله تعالى "إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري: طه ١٤" فهل يجوز لبشر أن يستعمل هذا الخطاب؟ صحيح أننا مطالبون بقراءة القرآن والتعبد بتلاوته في الصلاة وغيرها. ولكن للحوار شأنا آخر، وهنا يأتي الالتزام، فما شرعه الله تعالى في آداب الحوار بالحكمة والموعظة الحسنة يجب الالتزام به خصوصاً وأن التكفير لإنسان ليس من حق النبي ذاته، وذلك حتى مع الظالمين الذين أتوا للنبي يجادلونه ويحاجونه في أن المسيح ابن الله، وكان الأمر الإلهي للنبي بالمباهلة التي هى إرجاء الحكم لله تعالى واستنزال لعنته على الكاذبين، دون توجيه تكفير لهم.

كل ذلك أهمله دين السنة، ودين الشيعة ودين التصوف، كل منهم يكفر الآخر المختلف معه. وبالتالي يطالب بتصفيته جسديا ويصادر حقه في الاختيار.

وندخل بذلك على التناقض بين تشريع القرآن وتشريع الدين السني.

التناقض بين القرآن والدين السني في التشريع:

نبدأ بمثال شديد التأثير..

إن القسط أو تمام العدل- مقصد أساسي من مقاصد التشريع الإسلامي، بل إن الله تعالى أرسل الرسل والأنبياء وأنزل الكتب والرسالات السماوية لتحقيق هدف واحد هو أن يقوم الناس بالقسط (الحديد ٢٥).

فهل من القسط أن يكون من حق المسلم أن يتزوج مسيحية، ولا يكون من حق المسيحي أن يتزوج مسلمة؟ بالطبع تلك التفرقة وذلك التميز ينافي العدل والقسط. ولكن الظلم هو أساس الدين السني، الظلم لله تعالى وشرعه ورسله، وللناس أيضا، كما أن مبنى الإسلام على العدل والقسط، حتى مع الأعداء (المائدة ٨) ومع الأقارب (النساء ١٣٥، الأنعام ١٥٢).

وإذا حللنا القضية من وجهة نظر قرآنية اتضح الموضوع.

فالمشرك هو المعتدي، ومن يقول السلام عليكم فهو مسلم حتى لو كان يحارب المسلمين في المعركة ثم ترك السلاح وألقى السلام (النساء ٩٤) وذلك المسلم بلسانه الذي ينطق كلمة السلام بلسانه يتوعد الله تعالى من يقتله بالخلود في النار واللعنة والعذاب العظيم (النساء ٩٣).

وفي مجتمع قريش المشرك طورد المؤمنون المسالمون إلى المدينة، وتُركت نساء مسلمات أزواجهن، وترك رجال مؤمنون نساءهم في مكة، ونزل الوحي القرآني يحل المشكلة بقطع الصلة الزوجية المقطوعة فعلا بين هؤلاء وهؤلاء، حتى يتزوج المسلم في موطنه الجديد وتتزوج المسلمة في موطنها الجديد وحتى تتزوج أيضا المشركة والمشرك في مكة، وفي هذا السياق نزل قوله تعالى (ولا تمسكوا بعصم الكوافر: الممتحنة ١٠) ومع استمرار العداء والحروب ومطاردة المشركين المعتدين للمسلمين كان من الطبيعي أن يحرم القرآن على المسلم المسالم أن يتزوج مشركة محاربة، إذ لا تستقيم الحياة الزوجية بينهما، وهذا معنى قوله تعالى "ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمّن، ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم، ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم، أولئك يدعون إلى النار": (البقرة ٢٢١).

والشرك والإيمان معناهما هنا هو بالسلوك أي بالاعتداء أو بالسلام والأمان، وليس معناها الشرك القلبي أو الإيمان القلبي، ولذلك فإن بعض المهاجرات كن يأتين للمدينة على أنهم مهاجرات، ويحتمل أن تكون إحداهن جاسوسة، وأمر الله تعالى بامتحانهن ليس في العقيدة، ولكن بتحري ظاهرهن أمنياً، يقول تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن للكفار: الممتحنة ١٠" أي فالله تعالى هو الأعلم بالقلوب، وهو "أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض: النساء ٢٥" وهو الذي "يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور: غافر ١٩" ومن هنا فإن له وحده أن يحكم على العقائد وأن يقول مثلا عن أغلبية البشر وعقائدهم القلبية "وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون: يوسف ١٠٦".

أما في التعامل مع البشر وفي التشريع الذي ينفذه البشر بإمكاناتهم المحدودة، فلا مجال للتفتيش عن العقائد، ويكفي أن النبي كان يعيش حوله صنف من المنافقين أو من النفاق ولم يكن يعرفهم، ولم يخبره الله تعالى بشأنهم "وممن حولكم من الأعراب منافقون، ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم: التوبة ١٠١".

ومن هنا كان أمر الله تعالى للمؤمنين بامتحان المهاجرات أمنيا حسب الظاهر، وليس حسب المعتقد، فقال "فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن" كما قال عن زواج الأمة المؤمنة أي المأمونة الجانب المسالمة: "ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض: النساء ٢٥" وهكذا فإن وصف المؤمنة هو حسب الظاهر أي ليست محاربة أو معتدية، لتستقيم معها الحياة الزوجية، وفي المقابل فإن المشركة أو الكافرة هى المحاربة المعتدية في الدين، ويستحيل بالطبع أن تتزوج الآن فتاة إسرائيلية من الموساد، ولا

تنتظر أن تتدخل الدولة أمنيا لبحث الموضوع، ويستحيل أن تتزوجها كما هى وتحكم بحياة سعيدة، أما إذا كانت مسالمة من أي طائفة أو جنس أو دين فهذا هو الإسلام الظاهري الذي نتعامل على أساسه مهما اختلفت العقائد والتي هى مرجعها لله تعالى وحده يوم القيامة.

وحين أشرف المسلمون على تخوم الشام العراق واختلطوا بالقبائل المسيحية نزل قوله تعالى "اليوم أُحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم، وطعامكم حلّ لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذات أخدان: المائدة ٥" والواضح أن طعامنا حلّ لهم وطعامهم حل لنا، وبالتالي فنساؤنا حل لهم، ونساؤهم حل لنا في الزواج الشرعي، أو بمعنى آخر يجوز للمسلم أن يتزوج كتابية، كما يجوز للكتابي أن يتزوج مسلمة.. وهذا هو العدل الذي يقوم عليه شرع القرآن في أحكامه وقواعده ومقاصده.

وهذا مجرد مثال يوضح غيبة التشريعات القرآنية عن الذهنية التي تتغزل بالإسلام دون أن تفقه معناه.

ونعطي بعض التفصيلات المنهجية التي يسمح بها بالمجال في التناقض بين تشريعات القرآن وتشريعات الدين السني خصوصا في مجال حقوق الإنسان.

إن درجات التشريع القرآني ثلاثة، أحكام أو أوامر تشريعية تخضع لقواعد تشريعية، والقواعد التشريعية تخضع بدورها لمقاصد وأهداف تشريعية خاصة أو عامة.

على سبيل المثال فإن الأمر بالقتال يأتي ملازما للقاعدة التشريعية، وهى أن يكون القتال في سبيل الله، أي وفق شرعه وأوامره، أو أن يكون القتال في الدفاع فقط، يقول الله تعالى "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين" "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين: البقرة ١٩٠، ١٩٤".

وهذه القاعدة التشريعية في القتال الدفاعي لها مقصد أو هدف أخير عام، وهو أن يكون القتال بهدف تقرير الحرية الدينية ومنع الفتنة في الدين، والفتنة في مصطلح القرآن تعني في التعامل مع الله الاختبار "ونبلوكم بالشر والخير فتنة: الأنبياء ٣٥" والفتنة في مصطلح القرآن في التعامل بين الناس تعني الإكراه في الدين، يقول تعالى عن المشركين الذين كانوا يطاردون المؤمنين المسالمين ليكرهوهم على الرجوع لدين الأسلاف: "والفتنة أكبر من القتل، ولايزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا.. البقرة ٢١٧" والمقصد الأساسي لتشريع القتال هو منع الفتنة في الدين، وذلك حتى يكون الناس أحرارا فيما يختارون من عقائد، حتى يكون الدين لله تعالى يحكم فيه يوم القيامة بين الناس، حين يختارون ما يشاءون ويتحقق بذلك الهدف من هذه الحياة التي هى اختيار واختبار.

وفي هذا المعنى يقول تعالى: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله: البقرة ١٩٣" "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله: الأنفال ٣٩".

ولكن محاكم التفتيش تغتصب سلطة الله تعالى فتقيم أحكاما ليوم الدين قبل يوم الدين وتعاقب مخالفيها في المذهب والعقيدة، وتلك هى طبيعة الكهنوت في كل زمان ومكان، ومعلوم أنه ليس في

الإسلام كهنوت، ولكن أديان المسلمين السنية والصوفية والشيعية عرفت المؤسسات الكهنوتية ومحاكم التفتيش.. وحد الردة المزعوم.. وعرفت قبل ذلك الغزوات والفتوحات والسلب والسبي باسم الإسلام.

وجاء الفقه السني يؤسس أحكاما تتصالح مع هذا الواقع، فتجاهل مصطلحات القرآن عن الإسلام والإيمان وركز الفقه التراثي على الأوامر والأحكام وتجاهل القواعد التشريعية والمقاصد التشريعية فأوقع المسلمين في التطرف والتشدد الإرهاب.

فالتركيز في تشريع القتال جاء على الأمر بالقتال أي الحكم بالقتل، ومع تناسي القاعدة التشريعية والمقصد التشريعي أصبح الجهاد الآن متمثلا في قتل المسلمين والمسالمين من الأقباط. هذا ما حدث ويحدث.

وبالنسبة للمرأة مثلا، فإن الأمر بضرب المرأة يخضع لقاعدة تشريعية وهى المعاشرة بالمعروف "وعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا: النساء ١٩" وهذه القاعدة التشريعية تخضع لمقصد أساسي دارت حوله أحكام الزواج والطلاق في القرآن، وهو حفظ كيان الأسرة. ولكن كالعادة يتم التركيز على الأمر ليصبح ظلما للمرأة مع أن الله تعالى لا يريد ظلما للعباد.

ونفس الحال في الأمر بالصلاة والعبادات، القاعدة التشريعية إقامة الصلاة، أي المحافظة عليها بالخشوع في أدائها والابتعاد عن الفحشاء والمنكر بين الصلاة والصلاة (العنكبوت ٤٥) والمقصد الأساسي من كل العبادات هو التقوى أو خشية الله تعالى (البقرة ٢١، ١٨٣، ١٩٧) ولكن الفقه التراثي يركز على العبادات وينسى القواعد والمقاصد فتصبح العبادات مجرد طلاء سطحي وتدين سطحي يخفي أخلاقا فاسدة وتجارة بالدين، أي تصبح العبادات مجرد وسائل للمعصية والفساد في الأرض. وهذا ما نعانيه الآن من ارتباط التدين السطحي بالفساد والإرهاب. والنقاب أبرز مثل لذلك التدين السطحي المظهري الذي يخفي تحته ما لا يعلمه إلا الله تعالى..

ونكتفي بهذا .. وفي الجعبة الكثير والكثير.

والخلاصة:

إننا نقدم منهجا جديدا لفتح ملف حقوق الإنسان في الإسلام من داخل القرآن بقراءة قرآنية جديدة، توضح الفارق بين الإسلام والمسلمين، وليس هذا منهجا إخفائيا أو اعتذاريا، أو انتقائيا، وإنما يواجه الموضوع مباشرة. ويطرح نفسه للنقاش ليقبل كل الآراء في تسامح حتى لو اشتطت، إيمانا بحق كل إنسان في التفكير وفي الاعتراض. وأنه ليس من حق أحد أن يدعي أنه يملك الحقيقة المطلقة. فكلنا خطاءون، وخير الخطاءين التوابون.

التحدي الحقيقي هو البحث في الخطاب الإسلامي بشكل منهجي

د. سيف الدين عبد الفتاح*

لا أدري لماذا ترددت حينما طُلب مني تعقيب حواري على ورقة الأستاذ الباقر عفيف والتي عنوانها "كيف استجاب المسلمون لآخر التحديات؟ معالجات حقوق الإنسان في كتابات المسلمين المعاصرين: تحليل وتصنيف". قد يعود ذلك لأنني وجدت بعد قراءة الورقة أنها غالبا ما تكون موجهة للقارئ الغربي في إطار قرائن أكدت ذلك، فالورقة أظنها مترجمة عن الإنجليزية، ومن أوضح القرائن على ذلك كتابة قائمة المراجع الختامية، والمراجع العربية منها بالأحرف اللاتينية وهو أمر جعلني أتردد في تقويم عمل توجه بالأساس للقارئ الغربي.

ورغم أن كاتب الورقة تحدث عن توجهات الخطاب حول حقوق الإنسان في كتابات المسلمين المعاصرين، وحدد مهمته بالتحليل والتصنيف، إلا أنه في كثير من المناطق تخطى ذلك إلى علمية التقويم، بل وبدا التحليل يحمل معان تقويمية، وكذا فئات التصنيف التي اختارها.

ومن المهم بين وقت وآخر أن نستعرض الخطاب حول قضايا وموضوعات معينة محددين المفردات والمناهج والاتجاهات والمقارنة بين حالات الخطاب في فترات زمنية متفاوتة، ومن هنا تبدو أهمية هذه الدراسة للباقر العفيف.

ويحسن أن نتعامل مع هذا النص في إطار هدفه والذي يحدده كاتبه في ضرورة "تأصيل أو تجذير أو بعث أو إنماء ثقافة احترام حقوق الإنسان في المنطقة العربية والإسلامية"، ثم هو يتحدث عن بعض مؤشرات منهجه الذي يحقق هدفه ".. وإن كان هذا المشروع لن يتم بمعزل عن الثقافة الإسلامية، فهو أيضا لن يتم بسلوك الطرق التبسيطية السهلة التي تنتخب من نصوص الدين ما يوافق حقوق الإنسان، وتتجاهل فيه كل ما يخالفها. وإنما يتم بالمواجهة الأمينة والشجاعة لمصادر الشريعة ونصوصها وإدارة

❖ أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

النقاش الحر حولها. فالتعرف على المشكلة يشكل أولي درجات حلها.."

فهدف الكتاب لا غبار عليه، بل هو من فروض الوقت الذي يجب أن تُجمع الهمم عليه. إن على الجميع المهتمين بشأن إصلاح الأمة ونهضتها أن يأصلوا بيئة مواتية لثقافة حقوق الإنسان، والاتفاق مع الكاتب في الهدف غير مانع من الاختلاف في المسلك والمنهج، فمن المتيقن أن هذا الهدف لا يمكن بلوغه بسلوك الطرق التبسيطية السهلة والانتقائية الفضة، وهو دائما يشير تارة بالتصريح وأخرى بالتلميح إلى "النصوص المخالفة لثقافة حقوق الإنسان"، ومصادر الشريعة ونصوصها وضرورات المواجهة الأمينة والشجاعة لها..

يبدو أن الكاتب يرى في النص والتعامل معه فضلا عن المصادر إشكالات تخالف ثقافة حقوق الإنسان. وحتى يكون الكلام حول قضية حقوق الإنسان خروجا على العيوب التي صدر بها الكاتب مقالته فيكتنف خطاب حقوق الإنسان الكثير من التشويش والخلط في المنطقة العربية والإسلامية خصوصا عندا يتعلق الأمر بوجهة النظر الإسلامية. والمستمع أو القارئ لهذا الخطاب قد يصعب عليه أحيانا إدراك ما يرمي إليه المتحدث أو الكاتب وذلك من فرط عمومية الطرح، أو نزوعه إلى التجريد والانتخاب ، أو استقرائه في التفكير الرغبوي، أو اتخاذه المنحى الدفاعي أو الاعتذاري أو تأثره بالصراع السياسي المحلي أو استخدامه فيه، ووسط كل ذلك يندر أن يجد المرء موقفا يحكمه فكر أصيل يناقش القضايا الثقافية والفلسفية والأخلاقية الكبرى التي تواجه إنسان هذه المنطقة.

إن التعرف على عيوب خطاب الآخرين تجعلنا نحاول الخروج من هذه الدائرة التي تتسم بالخلط والتشويش، وعمومية الطرح أو انتقائيته، وطبيعته السجالية، وندلف إلى دائرة الفكر الأصيل الذي يناقش القضايا الكبرى الحقيقية المتعلقة بحقوق الإنسان: القضايا الثقافية والفلسفية والأخلاقية، وأضيف مع كل ذلك "القضايا المنهجية" التي هي محك الفكر الأصيل وخروج عن حد الخلط والتشويش والتعميمات الفضة أو السطحية.

ويبدو لنا أن تحديد الهدف وتحديد المسلك والمنهج من الأمور التي تتطلب تحديدا آخر لا يقل عنهما أهمية للإجابة عن سؤالين مهمين:

الأول: يتعلق بالمقصود بتأصيل "ثقافة حقوق الإنسان"؟ ما هي تلك الثقافة وما مصادرها، وما المعايير التي تتضمنها، وما هي الرغبات الكامنة المحركة لهذه المعاني؟!

والثاني: يتعلق بالمصادر التي يستقي منها تلك الرؤية الأصيلة، بما يعني نقد المصادر أو طرائق التعامل معها؟!

وقراءة المسكوت عنه في ورقة الباقر العفيف تعيننا على تقديم بعض الإجابات التي هي في حقيقة الأمر لا تسلم لدينا ولدى كثيرين من التحفظ أو النقد.

فالكاتب يستنكر على بعض توجهات "فهم يسعون إلى تضليل الناس وإيهامهم بان هذه الإشكاليات لا توجد أصلا، فمحاولتهم ترمي لإظهار الشريعة وكأنها تستوعب وتحمي جميع حقوق الإنسان، وإن كانوا في قرارة أنفسهم يدركون أن هذا أمر مضلل" فماذا يريد أن يقول المؤلف، وماذا يضيره في

استيعاب الشريعة وحمايتها لجميع حقوق الإنسان، ويتحدث من الطبيعة التمييزية للشريعة ناقلا عن "ماير" أن كل الناس متساوون أمام "الشريعة" دون تمييز في تطبيقها عليهم، وبعبارات أخرى أنه قد ضمن لجميع الناس "المساواة" بواسطة قانون هو بطبيعته "يميز" بينهم على أساس العقيدة والنوع، وبناء على ذلك هو يحاكم كل معنى يدخل الشريعة لحماية الحقوق أو تحديدها، ويقارن إعلان إسلامي -والأولى أن نقول يحاكم ويقوم- هذا الإعلان، بالإعلان العالمي الإنسان وهو الذي يشكل المرجعية بالنسبة له في كل شئ وهو قاص عن الشرع وإن اختلف معه.

وفي سبيل ذلك شن المؤلف حملة على طول ورقته على المصادر وطرائق فهمها، والفقه الذي وصفه بالتقليدي ، وسد كل الطرق على أي خطاب، فكلها سلفية على فهم سلبي للسلفية- فالمنهج إن كان مفسرا أو مؤولا فهو اعتذاري وإلا فدفاعي، وإلا فإخفائي أو مراوغ، أما المنهج العقلاني فهو إما انتقائي أو خطابي.. وكل تلك المناهج منتقدة عنده وفي كثير من الأحوال يحمل نصوص تلك الخطابات ما لا تحتمل، مصادرا لها كل محمدة راميا لها بكل نقيصة.

ثم توقف عن اللغة الاتهامية ليتحدث عن المنهج الشامل وبدا له أن ذلك المنهج يتمثل في اجتهادات اتجاه هامشي "الإخوان الجمهوريون" في السودان أو من يلف لفهم ولا أدري ما هي الحجة في تعظيم توجه هامشي ضمن خريطة الفكر الإسلامي إلا أنه يتبنى الأجندة الغربية من جانب بدعوى معايشة العصر، ويهجم على الشريعة وبعض ما تقرره من أحكام أو يؤولها تأويلا غريبا من غير حجة أو برهان أو دليل.

إنني بحق في حيرة من أمري حول معايير التصنيف التي صنف عليها، وحلل على قاعدة منها الخطابات والتوجهات المختلفة.

فهما هي حدود العينة التي اختارها؟ وقبل أن يبرر اختياره للعينة فعليه أن يبحث لماذا استبعد كتابات معينة من تلك العينة؟ وهل العينة التي اختارها ممثلة ليست لاتجاهاته التصنيفية واتجاهه الرغبوي على حد تعبيره، ولكن لحقيقة الخريطة الفكرية، وما هو ذلك الانقسام الحاد الذي يشير إليه في الخطاب الإسلامي، ولماذا لم ير هذه الاتجاهات جميعا إلا تنوعات التفكير لماذا هو إخفائي أو مراوغ؟

وماذا عن خريطة تصنيفاته الواصفة، كلها ذات أوصاف قادحة وكانت هناك من التصنيفات التي قد تدل على هذه الاتجاهات غير الاخفائي الاعتذاري والدفاعي والمراوغ والانتقائي والخطابي؟!

وماذا عن التحليل الذي حمل مقولاته ما لا تحتمل من معاني محاكما إياها برؤياه الخاصة القائلة بالتناقض داخل نصوص الشريعة، والمتبنية لحقوق الإنسان الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الموحى به من قبل النظام الدولي؟ ماذا عن تلك المقولات التي أخذها واعتمدها عن "ماير" فكل ما قالت حق لا يأتيه الباطل، وتحليلاتها المليئة بالفظائع المنهاجية مقبولة لديه من غير مناقشة، هي الحكم في كل الاتجاهات وعليها!!

ولو أردت التتبع لما أقول لكتبت بحثا على هذا البحث، الذي بدا كعمل منهاجي يتغيأ تحليل

الخطاب إلا أنه بممارساته البحثية واختيار العينة وتحيزها وخريطة التصنيف، والأوصاف القادحة التي اختارها أوضحت قلة بضاعة البحث المنهجية، وسأعطي مثلا واحدا يوضح ذلك، ففي معرض تقييمه على الدكتور عمارة يقول "..وثاني هاتين الإشكاليتين هى أنه حين يورد نصوص الحرية - والإسماح مثل "فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر" (الغاشية ٢١-٢٢)، ولست عليهم بوكيل (الأنعام ٦٦) و"لا إكراه في الدين" (البقرة ٢٥٦)، لا يناقش الإشكالية الفقهية المحيطة بها، كذلك يسكت عن نصوص الإكراه.. "فيقول في معرض تعقيبه "أما عن الإشكالية الفقهية المحيطة بمجموعة الآيات الأولى أي آيات الحرية والإسماح والمساواة في أنها منسوخة بإجماع الفقهاء.. وهذا يعني أن أحكامها معطلة، وهى من ثم لا تتخذ مصدرا للتشريع".

ولا أدري إلى أي مصدر استند حيثما قال إن هذه الآيات (منسوخة) (بإجماع الفقهاء)، فهل نقل ذلك عن " ماير " كعادته والتي هى عنده الفقه المصدق مَنْ قال بهذا الإجماع، ووجب على الباحث العدل في الحكم والتقصي عند التقييم.

ثم يقول "أما ما يتخذ مصدرا للتشريع فهى مجموعة الآيات الثانية. أي آيات الإكراه أو السيف والتفرقة، وهى النصوص التي قام عليها التشريع، وانبنت عليها التجربة التاريخية ، وارتكزت عليها الثقافة المنتشرة في العالم، فما هذا التزيد في إطلاق الأحكام فيما يتخذ مصدرا أساسيا في التشريع، وانبناء التجربة التاريخية عليها (من غير دراسة الممارسات وتطورها)، وثقافة منتشرة منذ الهجرة النبوية وحتى الآن (هل من المعقول هذا القول وهذا التعميم عن غير دراسة، ومنذ الهجرة النبوية؟!!، إن هذا الكلام ليعد من الحرام المنهجي، وظلم في التعميم لا سند له سوى منهاجية شديدة الالتقاط لكل سلبيات التاريخ وخبرة المسلمين التاريخية.

ثم تواتيه الشجاعة في منهجه الرغبوي ".. وبالطبع كان يمكن للدكتور عمارة أن يدعو لإحكام آيات الإسماح (التي أوردها) بدلا من آيات الإكراه (التي سكت عنها) وهى على كل حال دعوة مشروعة نهض بواجبها الأستاذ محمود محمد طه منذ نصف قرن من الزمان.

والحقيقة أن على الباحث أي باحث أن يتخذ المصدر اللائق خاصة وهو يطلق سيول تعميماته ويطعن بسيوف أحكامه، ألا تعرف يا أخي انه قد قال قبل محمود طه بإحكام تلك الآيات من الأئمة مثل الزركشي والسيوطي في البرهان، والإتقان، ولكن استسهال التعميمات يقود دائما إلى إطلاق أقوال على عواهنها من غير سند.

ليس ذلك إلا واحدا من تلك الأمثلة التي لولا ضيق المقام لتتبعتها واحدا تلو الآخر بما تستحق من اكتشاف تسرعها، في الحكم والتعميم.

ويبدو لي أن الباحث دخل ضمن دائرة التشويش والخلط، وعمومية الطرح، وسيولة التعميمات واستسهال الأحكام، فانخرط ضمن التحليل السجالي للخطابات. وفي تحليل الخطاب فإن المنهج ينصرف إلى عدة أمور: فإن كل الباحث ناقلا فالصحة والصدق، وإن كان مدعياً فالدليل والحجة والبرهان، وإن أشار على تعميم أو حكم فعليه المصدر بما يفيد التوثيق، فإن تخير عينة في الخطاب

فعليه أن يتبصر عناق تمثيلها، وحينما يتخير وسائل وأدوات تحليل الخطاب فعليه بالبحث في لياقتها، وملاءمتها وكفاءتها، وحينما يعمم فعليه بالتبين وانعدام المخالف، والتقييد إن لزم بعد إطلاق والتخصيص إن أمكن بعد تعميم.

إنني أطلب من كل قارئ أن يعيد قراءة ورقة الأستاذ الباقر العفيف في ضوء الكثير مما قلنا من قواعد منهجية. وأظن أن كثيرا من بلايا قضايانا وحوارنا حولها أنها تثور وتبقى ولا تنتهي لأننا لم نعط مسألة المنهج الاعتبار اللائق بها.

إن السؤال الذي عنونت به الورقة كيف استجاب المسلمون لآخر التحديات؟ هو سؤال حقيقي لا مراء فيه، إلا أن الإجابة عليه لم تكن متقصية على الرغم من إيرادها نصوص هنا أو هناك، وصنفت وميزت بين الاتجاهات، فتحليل النصوص تحيز تحيزا باديا فألزم أصحابها ما لا يلزم فيقول مقوما أراء المودودي حول المرأة.. فلكأن شعاره هو "إعط المرأة حريتها فيفسد المجتمع، احرمها تلك الحرية فينصلح المجتمع..؟!"

وهو يصف ما أسماه بمناهج التوفيق ما نقله عن "ماير"، "ومثلما تلاحظ "ماير" أن ما يقوم به هؤلاء لا يعدو أن يكون مجرد "لمسلمة" لخليط من الأفكار والمصطلحات المستمدة من ثقافتين مختلفتين دون تحديد الأساس المنطقي لهذا المزج أو التوفيق بينهما رغم أسّسهما الفلسفية المتضاربة".

ولا ندري ماذا يريد الأستاذ العفيف؟! ألا يقرب هؤلاء لغتهم من اللغة المعاصرة وأن يعلنوا العداء لحضارة الغرب وأفكارها؟ أو أن يتخلوا عن شريعتهم؟! إن البحث في قضايانا الثائرة لم يعد يحتمل تلك العقلية السجالية، أو العقلية التي تبحث لها عن موضع قدم في أجندة الغرب أو داخل اتجاهاته الفكرية، فإن هموم الأمة وقضاياها أجلّ من أن تترك لحروب داحس والغبراء، أو لمصالح آنية هنا أو هناك، ولكن معنى الأمة الجامع ضمن ثقافة هوية جامعة متميزة تؤكد على فقه الواقع وفقه الأحكام فهى من الأمور الضرورية لثقافة الاجتهاد والتجديد، ولكن الاجتهاد ليس هوى متبع، والتجديد ليس تبريرا أو تقليدا، وفي كل أمر يتعلق بالتجديد والاجتهاد يجب التزام جادة المنهج. والله أعلم

واقعية استجابة المسلمين لآخر التحديات

د. غانم جواد*

مقدمة:

يستكمل الزميل الباقر عفيف جولة أخرى من مناقشاته في تسويق العلمانية إلى حركة حقوق الإنسان العربية المعاصرة بعد أن تقابلنا في السجال والنقاش في إحدى لجان المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان الذي عقد جلساته في الدار البيضاء أواخر شهر نيسان عام ١٩٩٩، بهدف كسب موقع جديد للعلمانية العربية المتراجعة والمنحسرة عبر صياغة أفكار في منهجية بحثه، لها مساس مباشر بالحركة العربية لحقوق الإنسان وبمجمل حركتنا السياسية والثقافية، وذلك من خلال استثمار موجة حقوق الإنسان المتصاعدة حالياً في المنطقة العربية-الإسلامية، لإيجاد ممر سالك وسط الإخفاقات المتلاحقة للتيار العلماني العربي ولتسويق وتمرير العلمانية إلى المجتمعات. ولعل الباحث عادل ظاهر خير من شَخّصَ وبوضوح الانحسار العلماني في كتابه الأسس الفلسفية للعلمانية (ص٥) حيث قال " إن العلمانية في حالة تراجع كبير في العالم العربي اليوم، والقوى العلمانية يتهمش دورها وتأثيرها الفاعل على الأحداث باطراد متزايد" في مقابل "الانتعاش الكبير الذي تشهده لحركات الإسلامية المسيّسة للدين وفي انتشارها الواسع بين شرائح اجتماعية وطبقية متعددة".

لقد رأينا كيف واجهت الأنظمة العلمانية في المنطقة التحديات الحضارية وخاصة حقوق الإنسان بمزيد من الانتهاكات الفظة ومحاصرة وإفشال الدعوات للمحافظة على هذه الحقوق وحماية أبسط أشكال الحريات الأساسية، ومن بين تلك الأنظمة العلمانية ماركسية وأخرى قومية، تفردت بتجربة خاصة في الاستبداد والدكتاتورية. وهو ما جعل التجربة وتأزمت الحالة العلمانية تعيش أزمة

---

* ناشط بقضايا حقوق الإنسان يعمل حالياً في مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية في لندن.

حقيقية في المشرق الإسلامي عندما اصطدمت بالهوية الثقافية الإسلامية للمجتمعات التي تولت الحكم فيها، وعجزت عن أقامة سلطة تتمتع بشئ من الديمقراطية تؤهلها لاحترام حقوق الإنسان في بلدانها، ناهيك عن وقوف العلمانيين العرب كمتفرجين أو داعمين أحيانا عندما سحقت الأنظمة الدكتاتورية الإنسان فكيف لو تعلق الأمر بحقوقه.

وبدلاً من أن يسعى العلمانيون أو يعملوا على إيجاد في حل للأزمة التي تمر بها الأمة العربية عن طريق حل أزمة الشرعية السياسية من جهة وقضية التوافق مع الهوية الثقافية للمجتمعات العربية من جهة ثانية، راحوا يعقّدون الأزمة ويوصدون باب الحل بطرح تنظيرهم الفكري للعلمانية شرطاً لحقوق الإنسان، على أساس استحالة تنشيط وحماية حقوق الإنسان في العالم العربي إلا بالإيمان بالأساس الفلسفي المعرفي لحقوق الإنسان المشتق من الفكر الغربي العلماني.

وهو ما قادنا إلى الاستنتاج ومن خلال التجربة القاسية طوال العقود الثلاثة الماضية بوجود تناقض أخذ يتسع بين حقوق الإنسان والنخب العلمانية التي وصلت إلى سدة الحكم تحت ستار كثيف من شعارات الحرية والديمقراطية والعلمانية في العديد من البلدان العربية التي استمدت بقاءها واستمرار استبدادها من القوة العسكرية الغاشمة وأجهزة الأمن والمخابرات القمعية في إدامة سلطتها على إكراه المجتمع والمواطن، وإجباره على قبول خياراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ويصر التيار العلماني على تعريف العلمانية بأنها " فصل الدين عن الدولة " رغم أن العلمانية ليست على صورة واحدة، بل هناك تعاريف متطورة وأنماط مختلفة ومتنوعة من العلمنة فالفرنسية تختلف عن الأمريكية وكلتاهما تختلفان عن الاسكندنافية الأكثر تسامحاً. لكن العلمانيين العرب يمنهجون سياساتهم في الدولة على التعريف القديم القاضي بفصل الدين عن الدولة وليس العكس، في حين يثبت الواقع اليومي المعاش غير ذلك، وهو أن العلمانية ترتبط بأشكال الحكم الاستبدادي المطلق وليس نمط الحكم الديمقراطي، وقد أجاز العلمانيون العرب لسلطاتهم السياسية التدخل في الشؤون الدينية البحتة، وكان الأجدر بهم أن يتبنوا التعريف المكمل للعلمانية وهو " فصل الدولة عن الدين " كما جاء في بحث الكاتب الإسلامي محمد عبد الجبار في مقاله المنشور في جريدة الحياة، بمعنى امتناع الدولة عن التدخل في الحياة الخاصة للفرد والتحكم بها خصوصاً في قضية اعتقاده وممارسة شؤونه الدينية سواء الشخصية أو العامة، (إصدار تشريعات نزع غطاء الرأس للنساء، ومنع إقامة الشعائر الدينية، ومراقبة من أطلق لحيته من الرجال رغم أنها أصبحت مظهراً للشخص المتمدين، لكنها من المسلم في بعض البلدان كمورد شك وريبة، السيطرة على الأوقاف والتلاعب بها، وكذلك مطاردة واعتقال وقتل طلبة وعلماء الدين، ...)، لدرجة تحولت العلمانية إلى دين مقدس، ينظرون للواقع بعين المتزمتين الإسلاميين، فعلمانيو تركيا يفزعهم رؤية المرأة التركية المسلمة وهي تغطي رأسها، وقد منعت من دخول المؤسسات الحكومية والتعليمية، وبنفس النظرة الشمولية (التوليتارية) تعاملت حركة طالبان في أفغانستان مع قضايا المرأة بتعسف واضطهاد وحرمان لحقوقها.

إن التطورات التي يشهدها عالمنا المعاصر والمتغيرات الكبرى التي شملت معظم مناحي الحياة فيه، وانبثاق وتحرر دول لم تكن موجودة أثناء تشريع الإعلان العالمي، وسقوط العديد من الأنظمة الدكتاتورية، وما رافقها من ظهور مكثف لمفاهيم كونية حديثة وصراع للهويات الثقافية المختلفة، وانتهاءً بما أفرزته الحرب العالمية الثانية من ثقافة الحرب الباردة، كلها تستدعي إعادة قراءة جديدة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبعين بصيرة وتجربة مستوحاة من الواقع المعاش والمتحرك، لتأسس فكراً فلسفياً جديداً يستوعب كل التطورات الحالية والمستقبلية ويتحرر من أسر النظرات الضيقة للفكر الليبرالي الذي استند إليه الإعلان العالمي وقت صدوره، ليجعل من مفاهيم حقوق الإنسان أساساً لخلق نمط جديد من العلاقات الاجتماعية تكون أكثر انفتاحا وتسامحاً بحيث تتسع آفاقه للمتدين أياً كان والعلماني وغيرهما على حد السواء عبر التوافق والانسجام والاستيعاب لثقافات وحضارات وخصوصيات الشعوب، وإضفاء صفة العالمية عليها بصدق أكثر وتطابق حقيقي.

منهجية البحث

إن منهجية الدراسة التي كتبها الباقر عفيف اتسمت بتشابك آليته وأدواته فلم يستوعب أو يدرك بعمق واقعي دراسات الإسلاميين عن حقوق الإنسان، فدراسته نتاج قراءة متسرعة وغير دقيقة للنص الإسلامي، لما اتسمت به من سلبية كونها اختارت شريحة محدودة من الكتاب الإسلاميين دون سواهم لشرح النصوص الدينية المتعلقة بمفاهيم حقوق الإنسان، كما أن إصراره على تصنيف طريقة عرضهم للموضوع بما افترضه من تصنيف لمعالجتهم أفكار حقوق الإنسان، بأسلوب الاتهام وحتى التخريب عندما يعدد مناهج الكتاب ويصفها بالمنهج الإخفائي والمنهج الاعتذاري والمراوغ والملتوي والانتقائي، وكان الأجدى أن يكون محايداً وأن تتصف دراسته بروح علمية مجردة وموضوعية غير منحازة، وتتضح الصيغة الاتهامية الاستفزازية في سطور الدراسة، كما أنه لم يتعاط بشفافية مع الفقرات التي بترها من النص الكامل للفكرة والتي كانت مدار النقاش، وتبقى الآلية هي الأساس بالنسبة للباحث، في حين أن الأدوات المستخدمة هي التي تتغير.

فنراه يكتب في صفحة ١٩ عن الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان ما نصه "كما تظهر المراوغة في هذا الإعلان أيضا في كونه صيغ على غرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مما يجعله يبدو لأول وهلة متطابقا معه، بيد أن النظرة الفاحصة التدقيقية تبين أن الكثير مما يظن ليس كذلك، والكثير من الصياغات غامضة ومبهمة، وهذه سمات طبيعة للذهنية التي تعتمد المنهج المراوغ."

فعرض القضايا بهذه الطريقة يسهم بشكل سلبي في صياغة الوعي والتثقيف والتوجيه في مجتمع العاملين والنشطاء وأوساط المهتمين بتداول ثقافة حقوق الإنسان في المنطقة العربية، الأمر الذي يعقد مسيرة حقوق الإنسان في المجتمعات التي هي بأمس الحاجة لهذه المفاهيم أولا، وتؤكد صحة طروحات الطرف الآخر من المسلمين والقاضي بعدم انسجام حقوق الإنسان مع الخصوصيات الحضارية والثقافية في المنطقة ثانياً، فالكاتب لم يطرح فكرته عن حقوق الإنسان في الإسلام إنما

طرحها بالنيابة عن الغربيين إشكالاتهم بشكل استفزازي، كما أنه لم يحلل كتابات الإسلاميين وغنما يصنفها بطريقة انتقائية كتلك التي اعتاد العلمانيون اتباعها لإثبات وجهة نظرهم حيال القضايا المطروحة للنقاش، كما أكد الباقر عفيف تأثره واعتماده في الانتقائية كما ورد في صفحه ٨ " لقد اعتمدت اعتماداً كبيراً في تحليل هذه الأعمال على الكتاب القيم الذي كتبته آن اليزابيث ماير بعنوان الإسلام وحقوق الإنسان والتقاليد والسياسة "، وليس غريباً أن يتفاعل المتلقي العلماني في الشرق ويتأثر بتدوينات بعض المفكرين المتطرفين الغربيين.

كيف يستطيع الكاتب أن يفسر ويصنف ما أوردته أستاذة العلوم الإسلامية في جامعة برلين وبون السيدة غودرون كريمر حول حقوق الإنسان في الإسلام المنشور في مجلة النور العدد٩٧ بقولها "إذا كان مصطلح حقوق الإنسان من الناحية التاريخية هو نتاج تطور في الفكر السياسي الغربي فان الإسلام عرف وطبق حقوق الإنسان قبل الغرب بقرون عديدة، وإن عدم تطبيقه اليوم يعود إلى إن وجود قطيعة بين الفكر وتطبيقه في الواقع. والحال كثيرا ما يتكلم المرء عن حقوق الإنسان في الغرب، ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: هل أن حقوق الإنسان في الغرب مطبقة فعلاً؟ وتقول السيدة كريمر بأن الإسلام هو دين وحضارة وله بالتأكيد معايير حقوقية شاملة، في حين ترتبط حقوق الإنسان في الغرب بمجال إنساني محدد. ومع ذلك فليس هناك تناقض في الحقوق بين الإثنين. ومن منظور إسلامي، فإن مبدأ حقوق الإنسان هو مبدأ إنساني وغير مرتبط بزمان ومكان. أما الاختلافات في حقوق الإنسان بين الغرب والإسلام، فهي في الغرب شأن سياسي أكثر مما هي مبدئي، وفي الإسلام مبدأ إنساني عام وشامل." وبنفس الاتجاه طرح الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي في كتابه الجديد " آفاق القرن الحادي والعشرين". وهذا لا يعني مطلقاً رفض النتاج الفكري الليبرالي الغربي.

لكن يتضح من أجواء بعض العلمانيين العرب انبهارهم وتعلقهم بأعمال نفر من الكتاب والمستشرقين الجدد يوافقهم الرأي خاصة المتأثرين بعقدة التفوق والهيمنة الغربية بعد انتهاء الحرب الباردة، منطلقين من أرضية خصبة 'يعرفها المفكر مالك بن نبي "بالقابلية للاستعمار"، وهذا ما نلاحظه بوضوح في اعتماد الباحث على المصادر الأجنبية حتى في قراءته للعلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان.

يورد الباحث رضوان السيد تعليقاً على الكاتبة آن ماير الملهمة لأفكار الباحث ورد في مجلة الإنسان المعاصر " بيد أن السيدة آن اليزابيث ماير في كتابها الصادر أخيراً لا تقصر نقدها على الإسلام القديم؛ بل تشدد في إدانة الفكر الإسلامي الحديث المعاصر في مسألة حقوق الإنسان؛ مفضلة المرحلة الكلاسيكية على المرحلة المعاصرة. وما اكتفى الناقدون المسلمون للكتابة باتهامها بالاستشراق، بل تعدوا ذلك إلى اتهامها بالتعجرف الغربي، شديد العداء للإسلام والمسلمين"، أن خطأ العفيف ينبع من الخلط بين عناصر المنهج الأصلية والتصورات والأحكام المسبقة التي ينطلق منها.

وتأسيساً على ما تقدم أضع تصوري في عدة نقاط وردت في ثنايا البحث وضرورة تسليط أضواء كاشفة عليه:

١- تجنب الأحكام المسبقة:

لعل إحدى أهم إشكاليات الأستاذ الباقر هي استخلاص أحكام معينة مسبقة بإحدى دوافعه التي قد تكون دينية أو سياسية، فالباحث العلمي يتجرد عادة من تطويع النص وصياغته وفق رؤية قبلية، فينصب نفسه حكماً وظيفته إصدار أحكام قاطعة فاصلة. وهذا واضح في عرضه الذي كان أقرب إلى الاتهام لبعض كتابات الإسلاميين، كما جاء مثلاً في الصفحة ٨ عندما بدأ بالكتابة عن الشيخ المودودي، بعد أن يسطر ما ذكره الشيخ من حقوق وردت في كتيب ألفه عن حقوق الإنسان في الإسلام " ونلاحظ أنه ليس بين كل تلك العناوين أي ذكر للقضايا المثيرة للجدل كالحق في المساواة بين النساء والرجال، أو المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، أو حق الفرد المسلم في تغيير دينه، ومن الواضح أن هذه القضايا لم تسقط سهواً من ثقوب ذاكرة المودودي، وإنما عمد بإرادة واعية أن ينشر عليها ملاءة من الصمت ليغطيها بها، آملا أن تفوت حيلته على فطنة مخاطبيه ".

وكشفت الدراسة ثغرات في تفسير العديد من النصوص، ويبدو أن الكاتب لم يتابع المتغيرات الحاصلة في تطور المفاهيم والأحكام الإسلامية خصوصاً ما يتعلق بالذين يمارسون عملية الاجتهاد في الأحكام الإسلامية، لأن " الإسلام (كما يدون المرجع الديني محمد حسين فضل الله) يحتوي اجتهادات مختلفة بالرغم من قداسة النص، ففي كتاب الله، أن النص "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" سورة فصلت:٤٢، مما يعني أن الكتاب إلهي في نصه، ولكنه اجتهادي في اجتهاد المفكرين والمفسرين. الكتاب مقدس، لكن فهم الذين لا يملكون العصمة في الفكر ليس مقدساً، فهو اجتهاد... فالبعض يقول إن مشكلة الإسلام هو ارتكازه على النص، والنص ثابت والحياة متحركة، ولكننا نقول إن بعض النصوص تختزن حيوية قد تشمل حركية الحياة كلها، وقد تختزن الكثير من إمكانات الاجتهاد ".

ألا أن السيد الباقر انساق وراء التصورات والمواقف والأحكام المسبقة وتغييب شروحات المفكرين الإسلاميين الجدد، إن التعامل مع النصوص الإسلامية عند العديد من المفكرين الغربيين خاضع لاعتبارات معينة، وأورد الدكتور إبراهيم بيضون في مجلة المعهد " وإن تحرر بعضهم من تهمة الترويج لحركة الاستعمار الجديد والتفوق الغربي فإنهم على العموم كتبوا عن الإسلام من وراء الجدار الزجاجي، فلم يمسكوا نتيجة ذلك بالخيوط الأساسية التي حركت أحداث تاريخية، وجهلوا بالتالي خصوصية الإسلام في عالمه وزمانه الخاصين، تلك التي يدركها فقط السابحون في فضائه والمقيمون في نبضاته عبر القرون".

ولعل الباقر استعار موقف السيدة آن ماير في نظرتها السلبية للإسلام والمسلمين، حيث يضيف الباحث رضوان السيد في مكان آخر من مقالته في تحليل كتاب السيدة آن ماير ما نصه " ذكرت في بداية هذه الكلمة كتابين أحدهما لفرانز روزنتال، والآخر لآن ماير عن الحرية وحقوق الإنسان في السياق الإسلامي القديم والحديث، وذكرت أن الكتابين غير مرضيين، كما أن ردود الفعل تجاههما

والكتب الأخرى المشابهة من جانب المسلمين ما كانت مرضية. فالأول نموذج للاستشراق التقليدي الذي كانت له فوائد، لكنه يبقى ضيق الأفق، فيلولوجي النزعة. والثاني يبلغ حدود القول إن المسألة مسألة ثقافة، ولا يملك المسلمون المعاصرون ثقافة معينة بحقوق الإنسان ".

أليس هذا تعبير يكشف عن عقلية " تصادم الحضارات"، وهي نفس النظرة التي تعرقل انتشار ثقافة حقوق الإنسان في منطقة النزاعات الدائمة الشرقين الأوسط والأقصى.

٢- المتابعة وسعة الاطلاع:

هناك شروط لابد من توفرها لتؤهل الشخص للقيام بدراسة معمقة يصل فيها إلى نتائج تقترب من الحقيقة، وفي طليعتها الثقافة الواسعة بالموضوع المراد بحثه، الخبرة والممارسة الجيدة، ومتابعة ورصد التطورات الحاصلة في الموضوع المراد بحثه، مع امتلاك الأدوات التي تمكنه من الإمساك بأطرافه من زوايا متعددة، وهذه صفة لم نلاحظها في التزام الباحث بدراسته عن حقوق الإنسان عن عدد معين ومختار من قبله لكتاب ومفكرين إسلاميين، وصولاً في النهاية إلى مقاربة الحقيقة، لأن بلوغ الحقيقة كاملة ليس أمرا عسيراً ولكنه غير قابل للتحقيق. مع ملاحظة الظرف الزمني لصدور تلك الأفكار والآراء، فنتاجات الإسلاميين في أوائل وأواسط هذا القرن تختلف عما هو متداول اليوم، وللزمن دور مهم في إعادة صياغة المفاهيم الإسلامية وبالتالي الأحكام الشرعية على ضوء المستحدثات من المسائل ومتطلبات المرحلة.

فالباحث اختار عدد من الكتب التي تجاوزتها المرحلة الراهنة، ولم يتابع إصدارات المفكرين الإسلاميين خلال العقد الأخير حول قضية حقوق الإنسان من منظور إسلامي، فكان عليه أن يبحث في المساهمات الجادة والنظرات الحديثة لبعض علماء الإسلام في القضية المطروحة، من أمثال الشيخ راشد الغنوشي والسيد محمد حسين فضل الله والشيخ يوسف القرضاوي والشيخ محمد مهدي شمس الدين وغيرهم، فقد عالج هؤلاء العلماء قضايا حقوق الإنسان برؤيا جديدة ومن زوايا متعددة، وتناولوا الموضوع بدقة وبحث معمق، قد تسر السيد الباقر وتخفف من غلوائه الاتهامي للإسلاميين. وأعتقد بأن السيدة ماير هي الأخرى لم تكلف نفسها الاطلاع، وهو واضح في طروحاتها عن الفكر الإسلامي حتى بقراءته الجديدة. على الرغم من افتقار الساحة الفكرية العربية للأعمال الثقافية المختصة بحقوق الإنسان بشكل عام، إلا أن الإسلاميين طرحوا آراءهم ومواقفهم بكل جرأة ووضوح.

ويعود تاريخ البداية للتأسيس الإسلامي لحقوق الإنسان لأواخر أربعينيات القرن، حسب ما جاء في بحث المفكر رضوان السيد المقدم إلى الحلقة الدراسية عن إثراء عالمية حقوق الإنسان: وجهة نظر الإسلام بشأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان " والواقع أن الثمانينيات شهدت عودةً لشيء من التروي والتوازن في نطاق الفكر الإسلامي في سائر المسائل، ومن بينها مسألة حقوق الإنسان. لكن العودة للتوازن ما عنت انفتاحاً مشدوهاً بفكرة التقدم كما نعرفها عن بعض إصلاحي مطالع القرن. بل الذي

حدث أمر ثالث غير القبول المطلق، والرفض المطلق الذي عرفته الستينيات والسبعينيات. ففي العقدين الأخيرين من السنين بدأ المفكرون الإسلاميون يتحدثون عن تأسيس إسلامي لحقوق الإنسان في نطاق الخصوصية والندية(...) كان التأسيس الإسلامي لحقوق الإنسان قد بدأ في الحقيقة أواخر الأربعينيات مع العودة لاستخدام المقولة القرآنية حول الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض، في مواجهة مقولة "القانون الطبيعي" التي تأسس عليها الإعلان العالمي. وأحسب أن أول من استخدمها الأستاذ عبد القادر عودة في كتابه الصغير: الإسلام وأوضاعنا السياسية (١٩٥١)، ثم شاعت الفكرة بين سائر الكاتبين في الإنسان وحقوقه حتى اليوم. وقد طور الأستاذ محمد عبد الله دراز فكرة التكريم الإلهي هذه استناداً إلى القرآن فقال إن الإنسان كرم من الله بأربع كرامات هي: كرامة الإنسانية (سورة الإسراء/٨)، وكرامة الاستخلاف (عدة سور)، وكرامة الإيمان (سورة المنافقون/٨)، وكرامة العمل (سورة التوبة/١٠٥) ويعمد الإسلاميون بعد هذا التأسيس إلى إكمال البنيان."

وبنفس الاتجاه وبجرأة يسعى الرئيس الإيراني محمد خاتمي لتأصيل الطرح الإسلامي بخصوص المجتمع المدني وحكم القانون والحريات السياسية والمواطنة كما جاء في خطابه أمام مؤتمر القمة الإسلامي في ٩ ديسمبر ١٩٩٧. وهو من صلب قضايا حقوق الإنسان.

٣- محاور الدراسة:

لقد احتوت دراسة الكاتب الباقر عفيف عددا محدودا من القضايا غير المحسومة والخاضعة للجدل والنقاش في الساحة الإسلامية، تناولها في المناهج المتعددة لكتابه المختارين، كالردة، قضايا المرآة، الرق، حرية المعتقد،.. وعقد مقارنة بين هذه المفردات في كتاباتهم، وسوف نأخذ موضوع الردة نموذجاً للرد على ما دونه الكاتب في بحثه، لكن الباقر عفيف تجاهل، أو لم يتطرق إلى الآراء النيرة والنظريات المتقدمة التي سطرها بعض من اختارهم من كتابه أو إلى البنود التي تنبع من الفكرة الجامعة بين الإعلانين الإسلامي والإعلان العالمي، كالمودودي مثلا عندما يطرح قضية الحرية في كتابه نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ص٣٦١ حيث يقول " سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء، وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم. فسيجوز لهم أن ينتقدوا الحكومة وعمالها، حتى رئيس الحكومة نفسه ضمن حدود القانون. سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم. ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في نقدهم هذا كوجوب ذلك على غير المسلمين، وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم وإن ارتد- أي المسلم- فسيقع وبال ارتداده على نفسه، ولا يؤخذ به غير المسلم، ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عقيدة أو عمل يخالف ضميرهم، وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من أعمال ما دام لا يصطدم بقانون الدولة".

إنها الانتقائية والموقف الرافض مسبقاً للآخر، بخلاف تصورنا لمفهوم الحداثة التي يفترض أن

ينطلق منها الكاتب وأستاذته السيدة آن ماير، فالحداثة انطلقت من أجل الاعتراف بالآخر والتعايش معه بكل خصوصياته، ولعل المعاصرة تلتقي مع الحداثة كونها تحمل حركة العصر الدءوبة في تطوره الفكري والتكنولوجي.

وقبل بدء الشرح المختصر للمفردات التي انتقدها الباحث، لابد من معرفة الموقف في الوسط الفكري والسياسي الإسلامي من التعامل مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هناك اتجاه ينزع إلى الرفض المطلق على اعتبار الإعلان العالمي غربي المنشأ ذي أصول علمانية وبالتالي من الصعب تقبل تلك الحقوق وإعمالها في المنطقة العربية الإسلامية، وتيار آخر اتجه نحو التوفيق والبحث عن العنصر المشترك بين المنظومة الليبرالية الغربية وما هو موجود من أفكار وتصورات عن حقوق الإنسان في الإسلام عبرت عنها نصوص قرآنية وأحاديث نبوية متفرقة وممارسات عملية قام بها حكام على مر العصور اتخذت طابع السنة الحسنة، وهذا الاتجاه هو الغالب في إطار الخط الفكري والسياسي الإسلامي العام يتلمس الأرضية المشتركة ليسعى للتوفيق بين النصوص الإسلامية وبنود الإعلان العالمي وما يتفرع عنه من تشريعات ووثائق تغطي الجوانب المختلفة من حياة الإنسان، وهناك اجتهادات أخرى لم تتبلور بعد بالقدر الكافي والناضج وهي التي تحاول تفكيك وتركيب المنظومة العالمية لحقوق الإنسان عبر إعادة قراءة التراث الفكري والأخلاقي الإسلامي بشكل لا يعني هذه المنظومة نسقاً مغلقاً، وبالتالي يمكن إضافة أبعاد أخرى من داخل الأرضية الإسلامية ربما لم تكن مدرجة في الإعلان العالمي في حد ذاته، وإبقاء مستويات الالتقاء، في نفس الوقت لا يمانع من تعديل بعض النصوص أو البنود وإضافة أخرى من الكم الهائل من الثقافة العربية الإسلامية التي لم تتضمنها بالقدر الكافي في المنظومة الدولية. إن التشابه والتطابق بين عدد من مبادئ حقوق الإنسان في الإسلام مع الشرعة الدولية (المعاصرة) لحقوق الإنسان أمر غير مستغرب لأنها تنطلق من أرضية المفهوم الإنساني الواحدة، واختلاف بعض هذه الحقوق نابع من الخصوصيات الثقافية والحضارية للشعوب الإسلامية.

صحيح لا وجود لمصطلح "حقوق الإنسان" في مفردات الدين الإسلامي، لكنه كمفهوم متجذر ومتأصل ومخزون في الثقافة العربية – الإسلامية، والقول أن مفهوم حقوق الإنسان هو جديد ولد مع الثورة الفرنسية غير صحيح " فالأفكار السامية التي جاءت بها الأديان السماوية والتي حثت كمبدأ عام على وجوب احترام حقوق الأفراد جميعا على قدم المساواة ". (انظر حقوق الإنسان في العالم المعاصر)، هناك آيات قرآنية ووثائق إسلامية وأحاديث نبوية وأقوال متفرقة قيلت بمناسبات مختلفة وحوادث معينة وضحت المفاهيم الإنسانية التي حوتها رسالة السماء، وكذلك ممارسات لبعض الخلفاء، أو الحكام عالجت جوانب مهمة من قضايا حقوق الإنسان (كما نصطلح عليها اليوم) من منظور ديني مدونة في التاريخ الإسلامي، شكلت بالطبع اللبنات الأساسية للنظام الاجتماعي الإسلامي، على أساس أنها مجموعة من التوجيهات المتعلقة بالقيم الأخلاقية والحقوق الإنسانية المشتقة من الإسلام في نصوص متفرقة ومبعثره، وهي بالتأكيد تَمتُ بصلة مباشرة إلى جذور الإسلام

المتعلقة بحقوق الإنسان والمرتكزة على تكريمه وحمايته، إلا أنها لم تدون وتضبط كنص وترتب كتاريخ على شاكلة لائحة الإعلان العالمي وبالطريقة الحديثة كمواثيق واتفاقيات مدققة ومقننة وقانونية على ما هو متعارف عليه الآن، ولكن إذا تأملنا في المدونة الفقهية وأطروحات الفكر الإسلامي سنجدها متناثرة، فتقع على الفقيه والمفكر والباحث الإسلامي أن يجمع هذا الشتات ويضبط النص ويدون الاجتهادات على شكل وثائق، فالنص ثابت لا يتغير وإنما تطور فهمنا له وإدراكنا لمضمونه هو المتغير، وهذا ما تصدى له الإسلاميون الذين صنف إنتاجهم الباحث في دراسته بشكل بعيد عن الموضوعية. مع التنبيه أن الإسلام ليس سقفاً رياضياً أو نسقاً قانونياً محكماً ومغلقاً، فالإسلام عبارة عن فضاء فكري وروحي وديني بقراءاته غير الحزبية الضيقة ذات الطابع السلفي، هناك سعة في هذا الفضاء لاجتهادات وقراءات مختلفة نتجت عنها مذاهب وطرق واتجاهات متعددة في الفكر الإسلامي وأغنته، من هنا تكون مهمة الإسلامي أن يجمع ويكتب الاجتهادات بشكل دقيق، ورغم ذلك تبقى الوثيقة الإسلامية المتعلقة بحقوق الإنسان ليسن نصاً مقدساً لا يمس بل هي قابلة للتعديل والتصويب والتطوير في أي وقت يحتاج إلى ذلك، وهذا هو سر استمرارية الإسلام لأنه لم يقدم نفسه على أساس منظومة مغلقة وناجزة بل على أساس مبادئ وتوجيهات عامة وأبقى باب الاجتهاد مفتوحاً ليستوعب المتغيرات ويتناغم معها فكراً وفقهاً.

إن مسألة الردة في بحث الكاتب استأثرت اهتماماً كبيراً حتى انتقلت إلى مناقشاته الشفهية أيضاً لدرجة اخذ يقيس القضايا الأخرى عليها، والردة نقطة جدال واسعة فتحت قبل سنوات ولم تحسم بعد، فلا يزال النقاش مستمرا بشأنها، وبقيت المسألة سجالية خلافيه عند فقهاء المسلمين وليست قطعية كما أوردها الباقر عفيف في بحثه.

ويعرف الشيخ راشد الغنوشي الردة في كتابه الشهير الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص ٤٨ بأنها " الردة هي الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار، وذلك بالإنكار وما شاكله لما هو ثابت في الإسلام من عقائد وشرائع وشعائرة كالنيل من مقام الألوهية، أو النبوة، أو استباحة المحرمات، أو جحود الفرائض... الخ". إن عبارة "الإسلام عن وعي واختيار" تحدد طبيعة الموقف الذي يمكن أن يوصف بـ " الردة " إنه الموقف الناجم عن نكوص عن الإيمان والإسلام الذي جاء بعد دراسة وفحص ووعي واختيار. إنه الإيمان الإرادي والواعي والبصير وليس مجرد الانتماء التقليدي بحكم الوراثة والبيئة والتنشئة الاجتماعية. لقد عرف الفقهاء والفلاسفة الإيمان بأنه " الاعتقاد بأحكام وأصول الإسلام وبصدقها، ولابد من المعرفة والعلم اليقيني والقطعي، وعلى المسلم أن يفرغ الوسع في ذلك، ولا يصح التقليد في الإيمان"، إن الارتداد يحصل عن مثل هذا الإيمان فقط. أما في غيره فليس الارتداد أكثر من عناد وجحود وميل مع الهوى، وهذا لا يصح أن يوصف بالارتداد.

وتدور الآن مراجعات لموضوع الردة، منشأها عدم وجود نص قراني يحدد عقوبة المرتد في الحياة الدنيا، لكن التنزيل الحكيم توعد المرتد بأشد العذاب في الحياة الآخرة، إنما العقوبة وردت في السنة " من بدّل دينه فاقتلوه" رواه البخاري وآخرون، والردة هي ليست ذات أصول دينية مطلقة لا يصح

إخضاعها للبحث والنقاش، فهناك داخل المنظومة الإسلامية حوارات واسعة بين المذاهب الإسلامية حول الردة فالمعتزلة والشيعة والحنفية والشافعية والخوارج وغيرهم كلهم يملكون رأياً خاصاً بالمسألة مبنية على اجتهادات وأصول إسلامية، حتى في وقتنا المعاصر لا يزال يناقشها الفقهاء والمفكرون، والسؤال المركزي الذي تنطلق منه الحوارات وهو مدار الخلاف يكمن في الإجابة على مايلي: هل تعتبر الردة مسألة سياسية أم مسألة دينية عقائدية؟ بمعنى أن مقاتلة المرتدين كانت ولا تزال لأنهم مرقوا عن الدين الإسلامي، أي خرجوا من سياج العقيدة الإسلامية إلى عقيدة أخرى؟ أم أنهم رفضوا الانصياع أو الخضوع إلى سيادة الدولة، أو بمعنى آخر تمردوا على سيادة الخليفة وحملوا السلاح كما حدثنا التاريخ؟ يورد الشيخ الغنوشي في كتابه السابق الذكر تفصيلات الإجابة، اختصرها في كون الاختلاف الدائر في الردة جريمة سياسية تتمثل في الخروج عن نظام الدولة، وبالتالي يترك للأمام معالجتها بما يناسبه من التعازير (العقوبات غير المنصوص على عقوبة معينه فيها)، أم هي جريمة عقيدية تدخل ضمن جرائم الحدود التي هي حق الله فلا مناص للإمام من إقامة الحد فيها؟ إذن الأشكال يقع في اعتبارها جريمة اعتقادية وقناعات فكرية أم إنها قضية تخص مدى التزام المرتد بمقتضيات الأمن والاستقرار العام للدولة، ما لم يمارس عملا معاديا، ما لم يحمل السلاح، فحقه كامل في تبني أي عقيدة أو فكر ولا حرج في ذلك، يترتب على ما تقدم رأيان الأول يقضي بقتل المرتد، واعتبار ذلك حداً، والرأي الثاني يقول إن تعزيز أية عقوبة غير مقدرة متروك تقديرها للإمام أو القاضي. لأن الردة جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام، وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين، وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها.

وبنفس الاتجاه والموقف يفصل الموضوع آية الله الأمام محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان في مجلة المنهاج قائلاً " إن ارتداد المسلم عن الإسلام يسقط حقوقه الناشئة من انتمائه إلى المجتمع الإسلامي باعتباره مسلماً. قد يقال: فليعلن عدم إسلامه وليتخل عن هذه الحقوق ولتسقط سلطة المجتمع حقوقه. نقول: هذا لا يكفي، لأنه حينما يعلن عدم إسلامه يعلن خروجه على نظام المجتمع، وليس ثقافة المجتمع، ففي هذه الحالة يمكنه أحد أمرين:

إما أنه يعتبر أن الشك، أو هذا الرأي، هو شأن خاص به كما هو كذلك - فعليه - أن يحتفظ به لنفسه، ولا يحاول تعميمه على المجتمع لئلا يخل بنظام الاجتماع العام في المجتمع. وإما أن يعتبره شأناً عاماً - وهذا خطأ منه- فعليه - في هذه الحالة أن يخرج عن المجتمع وأن ينفصل عنه مادياً، ويخاطبه من الخارج. أما أنه إذا شك في بعض الأمور الاعتقادية، أو عدل عن الإسلام، جعل من شكوكه وشبهاته مادة للدعاية وللترويج وللتبشير ضد الإسلام بين المسلمين داخل المجتمع، ومن داخل الإسلام نفسه، فهذا أمر لا يوافق عليه الإسلام ولا يقتضيه مبدأ الحرية. إن المرتد في هذه الحالة، لا يقوم بنشاط ثقافي، بل يقوم بعمل يقوض البناء الاجتماعي للإسلام، بل هو يدخل تغيرا عميقا في شبكة علاقات واسعة النطاق داخل المجتمع، وهو يدعو بعمله هذا إلى تقويض الأساس الفكري الثقافي القيمي الذي يقوم عليه المجتمع، وفي هذه الحالة من حق المجتمع أن يدافع عن نفسه. أما إذا

ارتد وخرج عن المجتمع المسلم، والتحق بأمة أخرى وبمجتمع آخر وبجنسية أخرى، ففي هذه الحالة يكون قد انسجم مع نفسه، انسجم مع اعتقاداته الخاصة ومع قيمه الخاصة التي خرج بها عن قيم الإسلام وعن اعتقادات الإسلام. إن الرأي المشهور بين الفقهاء هو أن المرتد الفطري يقتل من دون استتابة، ولكننا نذهب إلى أنه يستتاب ويصبر عليه والاستتابة لا تكون إلا بالحوار الهادئ الجامع لشروط الحوار. أما في حالة الإصرار على الارتداد، مع كونه في دار الإسلام، فإنه محكوم بالإعدام (القتل) وهنا نقول بصورة بدوية أيضاً: ربما يكون الحكم بالحد في حالة ما إذا كانت هناك دولة إسلامية، (اجتماع سياسي إسلامي ودولة إسلامية) ولم تكن الردة مجرد تعبير ثقافي، بل كانت تعبيراً عن الرفض السياسي للدولة الذي يمكن أن يؤدي إلى العمل ضد هذه الدولة، أو تشجيع الانشقاق داخل المجتمع". ويختتم الأمام شمس الدين حديثه بقوله " إن هذه المسألة مطروحة للبحث الفقهي".

يثير الكاتب في ص ١٢ حول نصوص الحرية والإسماح في معرض رده على الدكتور محمد عمارة في موضوعه التناسخ في القرآن الكريم، وينفي حكم الآيات التي يذكرها بدعوى إنها منسوخة والغريب أنه يقول " إنها منسوخة بإجماع الفقهاء. وهذا يعني أن أحكامها معطلة "، والآيات المقصودة هي " فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمسيطر. الغاشية:٢١-٢٢ " والآية الثانية " لست عليكم بوكيل. الأنعام: ٦٦ " والآية الأخيرة " لا إكراه في الدين. البقرة:٢٥٦ "، ولم يشر الكاتب إلى أسماء الفقهاء الذين قالوا بنسخ الآية، لمعرفة السياق الذي جاء به القول بالنسخ.

إن مشكلة عدد من علمانيي الشرق تكمن في كونهم يمثلون انعكاساً للفكر العلماني المتطرف، ويمارسون عملية مزدوجة ومتناقضة في نفس الوقت، فمن جهة ينصبون أنفسهم فقهاء ومجتهدين في الدين الإسلامي يصدرون الأحكام ويطلقون التفسيرات حسب رغباتهم، ومن جهة ثانية هم علمانيون يدعون لإقصاء الدين عن الحياة، ويدينون الإسلام بالجملة، فيقعون فريسة التناقض الشديد.

وقضية المرتد وأنواعه (المرتد الفطري، والمرتد الملي) والأحكام المترتبة عليه، مازالت قضية اجتهادية، فليتركوا الوسط الفكري والعلماني الإسلامي يمارس الاجتهاد الحر في مثل هذه القضايا، ويعلن أحكامه.

يثبت الإمام الخوئي في كتابه البيان في تفسير القرآن ص٣٠٧ رأيه في نسخ الآية فيذكر " لا إكراه في الدين" قد تبين الرشد من الغي. فقد قال جماعة: إنها منسوخة بقوله تعالى: يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين. وذهب بعضهم إلى أنها مخصوصة بأهل الكتاب، فإنهم لا يقاتلون لكفرهم، وقد عرفت ذلك فيما تقدم. والحق: أن الآية محكمة وليست منسوخة، ولا مخصوصة، وتوضيح ذلك أن الكره في اللغة يستعمل في معنيين، أحدهما: ما يقابل الرضا، ومنه قوله تعالى: "وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم" ٢/٢١٦ وثانيهما: ما يقابل الاختيار، ومنه قوله تعالى "حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً" ٤٦/١٥ فإن الحمل والوضع يكونان في الغالب عن رضى، ولكنهما خارجان عن الاختيار، والقول بالنسخ أو التخصيص يتوقف على أن الإكراه في الآية قد استعمل بالمعنى الأول، وهو باطل لوجوه:

١- إنه لا دليل على ذلك(..).

٢- إن الدين أعم من الأصول والفروع(..).

٣- إن عدم الإكراه إنما هو لعدم الحاجة إليه من جهة وضوح الرشد وتبينه من الغي(..)".

ويستدل آية الله شمس الدين في نفس المصدر السابق بنفي إمكانية وقوع النسخ، " إذ نسخ الحكم المعلل إنما يكون بنسخ علته ورفعها، ولا ريب في أن علة الحكم المذكور خالدة إلى الأبد ولا يعقل نسخها ورفعها ".

أما في النسق التاريخي:

١- يروى في" الدر المنثور" أن الآية نزلت في شأن أبناء الأنصار الذين هودتهم أمهاتهم، فلما أجلي بنو النضير كان هؤلاء الأبناء فيهم فقال آباؤهم:(لا ندع أبناءنا، فأنزل الله..).

٢- وروي أن هؤلاء الأبناء رضعوا من بني النضير، فلما أمر النبي(ص) بإجلائهم، قال أبناؤهم من الأوس: " لنذهبن معهم ولندين دينهم " فمنعهم أهلوهم وأكرهوهم على الإسلام فنزلت الآية فيهم...

٣- وروي أن الآية نزلت في رجل من الأنصار، من بني سالم بن عوف، يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً فقال للنبي(ص) " ألا استكرههما، فإنهما قد أبيا إلا النصرانية"، فأنزل الله فيه ذلك.

والروايات الثلاث غير متناقضة بل متطابقة والظاهر منها وجود حالات متعددة من هذا القبيل.

ويشرح بنفس الاتجاه الشيخ راشد الغنوشي في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية فيورد: " نسخ تلك النصوص والاعتبارات الشرعية العظمى بآيات الجهاد قد أثبت التحقيق المعاصر بطلانه، وقد بلغ أمر الإسلاميين، وخاصة من المعاصرين، على قاعدة أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد إلى حد الذهاب بآية البقرة على الضد مما حملت عليه من نسخها آيات الجهاد، أنها قد نسخت آيات القتال من أجل عدم إكراه أحد على الإسلام (انظر إلى محمد الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير).

ويذهب صاحب تفسير المنار للشيخ رشيد رضا في رأيي تقريباً، وبنفس المعنى يقول به صاحب التفسير الكبير فخر الدين الرازي، ويذهب الكثيرون من المفسرين للكتاب الحكيم إلى نفس القول إلا عددا قليلا منهم كما يروي صاحب الكشاف الزمخشري ما نصه " قال بعضهم هو منسوخ بقوله جاهد الكفار..." دون ذكر السند ولفظة البعض واضحة المعنى، تؤدي إلى معنى النفر القليل من العلماء القائلين بالنسخ، فكيف يدعي الباقر عفيف إجماع الفقهاء بالقول أنها منسوخة؟ أليس هذا ادعاء تنفيه الحقائق. والاستنتاج الفقهي من بحث النسخ في القرآن الكريم أن النسخ يكون في آيات الأحكام وليس الآيات الأخرى، وآية " لا إكراه في الدين... " ليست حكماً.

يضاف إلى ذلك أن من الأسس الثابتة في التشريع الإسلامي عدم الإكراه في الدين، بل يقوم التشريع على مبدأ الحرية كأصل اعتقادي راسخ، فالإيمان بالعقيدة من الأمور الوجدانية النفسية وهي ذات منحى عقلي، يأتي بالإقتناع والإدراك والوعي ومن هنا يستحيل أن يمارس القهر والإجبار

لإرغام النفس على الإيمان بشئ دون سلوك الطريق العقلي والاقتناع، ومن هنا يتولد مجال الحرية في الاعتقاد. وتعتبر هذه الآية دليل سماحة الإسلام فهو لا يجيز إكراه أحد على اعتناقه، والآية إرشاد إلى حكم العقل مما يؤدي إلى نفي النسخ موضوعياً، فينتج حرية اختيار العقيدة للشخص وهنا ينشأ مبدأ التعددية الدينية وتشيع ثقافة التسامح التي تكون جزءاً من طبيعة الدين، وأن ما أثبتته حقائق التاريخ والجغرافية في منطقة العالم الإسلامي يقودنا إلى تعايش الوجودات المتنوعة القومية، والدينية، والأثنية، والطائفية، فلم يجر تعريب الشعوب المسلمة وإنما أضاف لها الدين الإسلامي بعداً ثقافياً آخر، فبمجرد النظر إلى الخارطة الاثنية والدينية المتنوعة بعد مرور أكثر من أربعة عشر قرنا، نجد تلك الشعوب مازالت محتفظة بلغتها وتقاليدها وثقافتها وهي تعيش على نفس الأرض التي وجدت عليها منذ البدء، فالكنائس والصوامع ودور العبادة باقية إلى حد الآن ولم يحميها من الفناء والصهر القومي أو الديني إلا مبادئ الإسلام، رغم خروقات بعض الحكام والطغاة المستبدين، إلا أنها ظلت تشكل إطاراً لتعايش هويات متعددة ومتنوعة في ظل نظام الملة الذي وفر للجماعات الدينية غير المسلمة قدرا كبيرا من الاستقلالية داخل المدن والحواضر الإسلامية الكبرى، كان لبعضهم موقع خاص وتولى آخرون مسؤوليات سياسية كحجاب أو وزراء وأصحاب نفوذ في السلطنة، وكانت لهم أيضاً رموزهم الفكرية ونتاجاتهم العلمية في الحضارة الإسلامية. بالمقارنة مع المجتمعات الأوربية حالياً والتي يفترض أنها قامت على أسس من التعددية، لكن الواقع يبرهن على نقيض ذلك ويتمثل في الرفض الشديد بقبول التعدد الثقافي خصوصاً بشقه الديني الإسلامي، ينعكس ذلك في التعصب وعملية استبعاد الآخر ومنعه، كما تمارسه بإصرار العلمانية الفرنسية في عدم تحملها لفتاة ترتدي الحجاب على مقاعد الدراسة، فأي معنى لهذا الشكل من التسامح.

وحديثاً أصدر المفكر الإسلامي جمال البنا كتابه الأخير " نحو فقه جديد" ضمنه فتوى شخصية ترى عدم جواز قتل المرتد وأكدها في حوار أجرته معه جريدة الشرق الأوسط حيث وصف القتل بمخالفته لنصوص القران الكريم والأحاديث النبوية.

وأثار كتاب البنا نقاشاً واسعاً في الأوساط الدينية وخصوصاً بمصر والسعودية. فالقضية إذاً ليست بهذا التسليم المطلق، الذي تبناه الباقر عفيف، هناك اجتهادات وأبحاث ومازال السجال دائر حولها حتى الآن في مجامع البحوث والحوزات العلمية المنتشرة في العالم العربي- الإسلامي.

أما القضية الثانية التي تناولها الباحث في دراسته بشكل غير منصف فهي قضية المرأة مجرداً الموضوع من السياق العام لموقعها في المجتمع الإسلامي، فحقوق المرأة وقضاياها وعلاقتها بالمجتمع تشابكت مع الأعراف والتقاليد الاجتماعية، لذا يجب علينا أن نسلم أن هناك عملية استبعاد وحتى اضطهاد ظالم يمارس ضد المرأة في المجتمع العربي- الإسلامي، غلف في كثير من الأحيان بالطابع الديني، كما في بعض المجتمعات وبحكم طغيان أعراف وتقاليد اجتماعية محافظة حجبت المرأة من الحياة العامة حتى في أبسط أشكال المشاركة كسياقه السيارة، والغريب في الأمر أن يشرع له ويتم هذا التشريع على أسس دينية باعتبار إن هذا هو رأي الشرع، بينما كان بوسعهم أن يقولوا إن هذا

اجتهاداً مستمداً من طبيعة البيئة والأعراف ولا ينسبونه للدين، وحتى هذه الأعراف والتقاليد تتحرك وتتغير بفعل التدافع الحضاري، والمرأة في إطار التصور الإسلامي هي شريكة الرجل ولها مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كتعبير عن المشاركة السياسية والاجتماعية أي الحياة العامة تقريباً متعادلة ومتساوية وإذا كانت هناك بعض الخصوصيات فهي محدودة ومتعلقة بالوظائف الاجتماعية ذات الخصوصية بالنسبة للمرأة تتلاءم مع طبيعة تكوينها الجسدي ولكن على المستوى العام هناك شراكة بين المرأة والرجل هي الأوسع والأكثر امتداداً على اعتبار أن المسائل تتعلق بالتكليف وهى مسألة مشتركة بينهما.

وبخصوص القضايا الأخرى التي تناولها الباحث فإنها تدخل ضمن نفس السياق السابق من حيث وجود اجتهادات متعددة ومعالجات متنوعة حسب المقتضيات الشرعية، وتخضع لنفس المعايير التي بينتها في منهجية الكاتب، كقضية الرق التي تتنافى مع التصور الإسلامي الواضح لموقع الإنسان في الأرض والمجتمع وهو موقع الاستخلاف الرباني القائم على أسس الحرية والمسؤولية والكرامة الإنسانية، ومفهوم القوامة أيضاً الذي يعني في بعض التفسيرات " المقدرات على اختلاف أنواعها التي تكتمل عند سن الرشد فيصبح الذكر بعدها رجلا والأنثى امرأة، القوامة مربوطة بالقدرات التي يحوزها الإنسان ذكرا كان أم أنثى بعد سن الرشد سواء أكانت قدرات مالية أم فكرية أم غير ذلك الأمر الذي نرى مصداقه واضحا في واقعنا المعاش حيث نجد امرأة غنية ورجلا فقيرا أو امرأة معها شهادة جامعية ورجلا أمياً ".(انظر كتاب محمد شحرور من الحقوق المغيبة للمرأة)، تنطلق كلها من رؤيا واضحة ومتكاملة للأطروحة الإسلامية في الحياة.

في ختام البحث نشير إلى أن هناك فلسفات شرقية، تنظر بشكل آخر إلى مسألة حقوق الإنسان من منطلق التكامل بين مفهومي الحقوق والواجبات، وهي ذات نظرة واحدة للإنسانية جمعاء، غنية بمساهمة جميع الثقافات، تسعى لتنمية المعايير الأخلاقية التي هي أساس عمل نشطاء حقوق الإنسان، تهدف لترقية وتطوير الإنسان، ومن مفهوم التكامل ينطلق الناس إلى التضحية ببعض حرية الفرد من أجل سلامة المجتمع، ويتمسكون بخصوصيات انبثقت من واقعهم وتراكم تجاربهم الحياتية، وهي مفقودة في الغرب كقيم الأسرة وتماسكها، قوة التأثير الديني، وحقوق تفصيلية مستمدة من الإرث التاريخي والديني والثقافي، بما يشكل خصوصية تتميز بها الشعوب، الشعوب وأعني بالخصوصية الثقافية هي تلك الخصوصية التي لا تمت بصلة إلى ما يتعكز عليه بعض الحكام المستبدين لتبرير انتهاكاتهم وإدامة سيطرتهم على مقدرات المواطنين.

المصادر

١- الأسس الفلسفية للعلمانية - لعادل ظاهر.
٢- من يهدد الديمقراطية التركية بالخطر الإسلاميون أم العلمانيون؟ للكاتب محمد عبد الجبار المنشور في جريدة الحياة الصادرة في ١٩/ فبراير/ ١٩٩٧.
٣- مجلة النور الصادرة في لندن العدد ٩٧/ حزيران / ١٩٩٠ .
٤- آفاق القرن الحادي والعشرين -روجيه جارودي.
٥- مجلة الإنسان المعاصر العدد الثاني ١٩٩٥.
٦- مقالة المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله- المنشورة في جريدة الشرق الأوسط ١٨/ حزيران/ ١٩٩٩
٧- مجلة المعهد العدد الأول مقالة الدكتور ابراهيم بيضون الصادرة عن معهد الدراسات العربية والإسلامية في لندن.
٨- دراسة قدمها الخبير رضوان السيد للاجتماع الذي دعت إليه السيدة ماري روبنسون رئيسة المفوضية السامية لحقوق الإنسان في نوفمبر عام ١٩٩٨ لبحث وجهة نظر الإسلام في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقد شارك فيه أكثر من عشرين خبيراً من مختلف الدول العربية والإسلامية.
٩- نظرية الإسلام وهديه في السياسية والقانون والدستور -الشيخ أبو الأعلى المودودي.
١٠- حقوق الإنسان في العالم المعاصر -الدكتورة سعاد محمد الصباح.
١١- الحريات العامة في الدولة الإسلامية -الشيخ راشد الغنوشي الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية.
١٢- مجلة المنهاج العدد ١١ لعام ١٩٩٨ الصادرة عن مركز الدراسات الإسلامية -بيروت.
١٣- البيان في تفسير القرآن - الأمام الراحل السيد أبو القاسم الخوئي إمام طائفة المسلمين الشيعة وزعيم الحوزة العلمية في النجف الأشرف -العراق.
١٤- التحرير والتنوير -محمد الطاهر بن عاشور.
١٥- تفسير المنار -الشيخ محمد رشيد رضا.
١٦- التفسير الكبير -الشيخ فخر الدين الرازي.
١٧- مقابلة مع المفكر الإسلامي جمال البنا المنشورة في جريدة الشرق الأوسط ١٢/حزيران/ ١٩٩٩
١٨- من الحقوق المغيبة -الدكتور محمد شحرور.

رفقاً بحقوق الإنسان والإسلام

د. وحيد عبد المجيد*

المساهمة الأساسية لهذه الدراسة هي في مجال تصنيف نصوص متنوعة لكتاب إسلاميين مختلفين. ولنا عليها عدة ملاحظات كلها منهاجية تتعلق إما بمنهاج دراسة الموضوع أو بمنهاج النظر في قضية حقوق الإنسان بين العمومية والخصوصية.

١ - في منهاج التصنيف:

يصنف الباقر العفيف النصوص التي قام بتحليلها في تسع فئات دون أن يوضح الأساس الذي يقوم عليه هذا التصنيف أو المنطق الذي يقف وراءه.فعلى سبيل المثال يعتمد كل من الموقف الأخفائي والصريح والانتقائي على كيفية التعامل مع الأصول الإسلامية من منظار ما يتم إبرازه أو عدم إبرازه منها. أما الموقفان الدفاعي والاعتذاري فهما يتعلقان بكيفية التعامل مع المستمع أو القارئ غير المسلم أو الغربي.

ولكن عندما نقرأ النماذج التي اختارها تعبيرا عن المنهج الدفاعي، نجدها تعبر عن موقف هجومي وليس دفاعيا.

ويجوز اعتبار كلا من الموقف المراوغ والملتوي متعلقين أيضا بكيفية تعامل صاحب النص مع الآخر. ولكن لم نجد فرقا ملموسا بينهما من حيث منطق كل منهما.

أما الموقف الخطابي فهو، يختلف عن كل ما سبق في أنه يتعلق بأسلوب صاحب النص في الأساس، وليس بكيفية تعامله مع الآخر، ولا مع الأصول التي يؤمن بها.

---

* رئيس تحرير التقرير الاستراتيجي العربي -مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام- القاهرة.

ولأن هناك مشكلة في منهاج التصنيف على هذا النحو، نجد نصوص الكاتب موضع التحليل موزعة أحيانا على أكثر من موقف، مثل أبي الأعلى المودودي. وليس هناك ما يمنع ابتداء، لأن نصوص الكاتب نفسه قد تتباين. ولكن إذا كان اختيار الفئات أكثر إحكاما وأدق وضوحا في منطق ،لجاء التصنيف أكثر تحديدا وصار توزيع النصوص على الفئات المختلفة أكثر فائدة.

وليس واضحا كذلك المعيار الذي اختار الباقر العفيف على أساسه النصوص موضوع التحليل والتصنيف. ولابد من الإشادة، أولا، بتنوع هذه النصوص على أساس إثني. فهناك نصوص لعرب وإيرانيين وباكستانيين. ولكن لا نعرف لماذا اختار هؤلاء تحديدا ولماذا اعتمد على نصوص معينة لهم دون غيرهم، علما بأنهم لا يمثلون ألوان الطيف المختلفة في العالم الإسلامي ولا حتى في أوساط الإسلام الأصولي أو الإسلامي السياسي. وهذه مسألة أخرى غير واضحة، حيث لا نفهم ما إذا كانت الدراسة معنية بكتابات مسلمين يدينون بالإسلام بغض النظر عن اتجاهاتهم كما هو واضح من عنوانها ومن اختيار كتاب لا يعتبرون أصوليين، أم أنها تركز على كتابات إسلاميين ذوي ميول أصولية.

وفي الحالتين، يظل معيار الاختيار غائبا. وربما كانت النصوص المختارة هي ما توافر لدى كاتب الدراسة وإذا صح هذا التخمين تصير هذه نقطة ضعف خطيرة، وكان حريا بكاتب الدراسة.. في هذه الحالة أن يوضح أنه أعتمد على عينة عشوائية أتيحت له، بما يفرضه ذلك من أن يكون أكثر حذرا في تعميم استنتاجاته وأكثر تواضعا في تحليله.

٢- تصحيح لابد منه:

وقبل أن نناقش منهاج الباقر العفيف في تحليل للنصوص التي اعتمد عليها، هناك تدقيق لابد منه ليس رغبة في اصطياد خطأ أو آخر لأن جل من لا يسهو، ولكن لأن عدم إحاطة كاتب الدراسة ببعض الظروف التي أحاطت بإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يساهم في تدعيم نفوره من الخصوصية الثقافية في مجال هذه الحقوق.

فقد كتب أنه عندما أصدر هذا الإعلان، كانت (الدولتان المسلمتان الوحيدتان في هيئة الأمم المتحدة آنذاك هما باكستان والسعودية). والغريب إنه لا يعرف أنه كانت هناك دول مسلمة أخرى، وعلى رأسها مصر التي ساهمت مساهمة فعالة في صوغ الإعلان.

وقام مندوبها في الأمم المتحدة حينئذ المرحوم د. محمود عزمي بجهد كبير في المناقشات معبرا عن وجهة نظر المسلمين انطلاقا من عقيدتهم وخصوصيتهم الثقافية. ونجح في مهمته إلى حد كبير، بحيث لم يبق في الإعلان متعارضا مع عقيدة الإسلام غير ثلث البند السادس عشر، وجزء صغير من البند السابع عشر، من أصل ثلاثين بندا، أي ما لا يتجاوز ٢ في المائة على الأكثر من الإعلان.

ولا يمكن اعتباره مضمون هذا التعارض متعلقا بأي من الحقوق الأساسية للإنسان، عكس ما ذهب إليه الباقر العفيف الذي يظن أن حق تغيير الإنسان لدينه أهم من حقه في الحياة والحرية وفي تغيير حكومته وإدارة شئونه والتعبير عن رأيه... إلخ.

غير أن قليلين من أنصار حقوق الإنسان والمناضلين في سبيلها من المسلمين يشاركونه هذا الظن. أما أكثرهم فيرون أن في إمكانية المسلم أن يتمتع بحقوقه الإنسانية كلها دون أن يقبل ما ورد في البند الثامن عشر عن حرية تغيير الديانة أو العقيدة، ولا يرون أن هذا جزء من حرية التفكير والضمير بأي حال. كما لا يجدون أهمية لما جاء في البند السادس عشر عن حق التزوج دون أي قيد ديني، لأن عقيدتهم تمنع المسلمة من الزواج بغير المسلم.

وهم لا يفهمون كيف تضيق نظرة البعض إلى حقوق الإنسان إلى الحد الذي لا يثير اهتمامهم غير تغيير الدين أو تزويج المسلمة بغير المسلم ويتذكرون، في هذه الحالة، مثلا شعبيا مصريا يسخر من الذين يتركون عظائم الأمور ويتصدرون لتوافهها.

وأعتقد أن الباقر العفيف فعل شيئا من ذلك عندما لفت انتباهه -في ندوة لحقوق الإنسان في الكويت عقدت في العالم ١٩٨٠ -أن بيانها الختامي أكد أن الإسلام كان أول من عرف حقوق الإنسان الأساسية . ولكن لم يعنيه، في ذلك، إلا أن يسأل: (هل المعنى بعبارة حقوق الإنسان الأساسية نفس النصوص الواردة في الوثائق الدولية بما فيها حرية الفرد أن يبدل دينه؟).

٣- في منهاج النظر عند الكاتب:

ويكشف هذا الميل إلى اختزال حقوق الإنسان في تغيير الدين وبعض أوضاع المرأة، اتجاه كاتب الدراسة إلى نفي أو تجاهل الخصوصية الثقافية رغم محدودية بل وضآلة ما ترتبه -في حالة الإسلام- من فرق أو اختلاف مع النظرة الغربية لحقوق الإنسان.

غير أن نفي الخصوصية الثقافية ليس هو منهاج الكاتب في كل الأحوال. فهو يذهب، في بعض مجادلاته، إلى إقرار ضمني بوجود خصوصية غربية، في الوقت الذي ينكر على المسلمين أو يستكثر عليهم أن تكون لهم خصوصية.

فعندما يأخذ على المودودي تحريم إقامة علاقات جنسية متعددة وغير شرعية PROMISECU-OUS ، يقول أنه (لا يضع تعريفا لهذا التعبير رغم أن له معاني مختلفة في الثقافات المختلفة). هناك، إذن، ثقافات مختلفة. ولكنه لا يتذكر ذلك إلا عندما يريد الدفاع عن الثقافة الغربية: (إن ما يعتبر غير شرعي في الممارسة الجنسية في مجتمع ما قد لا يعتبر كذلك مجتمع آخر).

وإذا مد الكاتب هذا المعنى التعددي على استقامته، سيجد من المنطقي أن ما يعتبر مقبولا في الموقف من الدين في ثقافة قد لا يعتبر كذلك في ثقافة أخرى. وينطبق ذلك أساسا على تغيير الديانة، والذي جعل منه قضية كبرى دون أي مبرر. فالمسلمون ينقصهم تغيير أشياء كثيرة ليس من بينها دينهم. ينقصهم أن يغيروا حكوماتهم "المستديمة" وظروف القهر التي يعيشون فيها وتحول بينهم وبين المشاركة في إدارة شئونهم.

ولا يقل إثارة للإستغراب عن هذا التركيز على تغيير الدين اعتقاد الباقر العفيف في أن مشكلة المرأة المسلمة في الحصول على حقوقها تعود إلى الإسلام. وهو يعيد ويزيد في العقبات التي يضعها الإسلام أمام المرأة، رغم ما هو ظاهر من ضعف معرفته بالأصول الإسلامية في هذا الموضوع. ويظهر ذلك تحديدا في معالجته لمفهوم القوامة الذي يجعله مرادفا للاستعباد، وفيما يعرفه عن قواعد

الميراث متصورا أن نصيب الرجل منه يفوق المرأة دائما، رغم أن هناك حالات متعددة تتباين أنصبة الرجال والنساء في كل منها، ومعتقدا أن المرأة هي فقط الابنة رغم أنها قد تكون زوجة أو أما أو أختا أو غير ذلك.

وعندما نقل عن أ. فهمي هويدي قوله (الشائع أن الإسلام أعطى الرجل ضعف نصيب المرأة دائما، وهذا إطلاق غير دقيق) لم يفهم ما قصده وظن أنه يمارس منهاجا ملتويا؛ وربما لم يصبر على قراءة النص إلى آخره ليفهم. ولكنني لم أطلع على هذا النص (الإسلام والمساواة) لأستنتج ما إذا كان الباقر العفيف لم يصبر عليه أو يقرأه بدقة، أم أن هويدي هو الذي لم يكن واضحا بما يكفي.

ولأن كاتب الدراسة لا يرى قيمة أعظم من أن يغير الإنسان ديانته كل يوم، ولأن معرفته بحقوق المرأة في الإسلام محدودة، فقد قفز إلى استنتاج مفزع: (لا يمكن التوفيق بين الشريعة وبين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان).

لقد أوضحت الحدود الضيقة شديدة الضيق للتعارض بين الإعلان العالمي والإسلام. وهو تعارض ثانوي إذا كان لنا أن نحسب له حسابا من الأصل، بدليل أننا لم نعرف على مدى أكثر من نصف قرن اهتماما يذكر بحق تغيير الدين في منظمات وأنشطة حقوق الإنسان على الصعيد الدولي.

كثيرة هي المنظمات المعنية بحق الإنسان في الحياة والحرية والتعبير. وما أكثر الهيئات التي تعمل ضد انتهاك هذه الحقوق. وهناك منظمة معنية بالبند التاسع عشر في الإعلان والخاصة بحرية الرأي والتعبير ولكن ليست هناك منظمة معنية بالبند الثامن عشر، علما بأن ما يتعارض فيه مع الإسلام هو أربع كلمات (حرية تغيير الديانة أو العقيدة) من أصل حوالي ٣٥ كلمة.

ولذلك لا نجد أي معنى لما كتبه الباقر العفيف في مناقشته لمن يتهمهم بإخفاء ما يتعارض مع حقوق الإنسان في الإسلام: (إدراكهم لافتقار موقفهم إلى الأساس العقلاني واعتماده على السند النصي والقبول به ببواعث الإيمان رغم الشعور بتناقضه مع الحياة واختصامه لروح العصر).

الحق إننا نؤمن بالإسلام ببواعث الإيمان فعلا، ولكننا لا نرى فيه أي تناقض مع العصر ولا مع مجمل منظومة حقوق الإنسان، التي كان إدراج تغيير الديانة فيها نوعا من الإقحام والخلط. وليس هناك ما يمنع من أن يؤمن المسلمون بأهمية حقوق الإنسان وأن يرفضوا تغيير دينهم في الوقت نفسه.

والطريف أن الباقر العفيف، ورغم ما تسلط عليه من اعتقاد في أن الإسلام لا يعرف حقوق الإنسان الأساسية، يعود ليقر بأنه (لا مفر من مواجهة عناء التفكير في سبيل تأصيل أو تحذير أو بعث أو إنما إقامة احترام حقوق الإنسان في المنطقة العربية والإسلامية. وإن كان هذا المشروع لن يتم بمعزل عن الثقافة الإسلامية، فهو أيضا لن يتم بسلوك الطرق التبسيطية ما يوافق حقوق الإنسان وتتجاهل فيه كل ما يخالفها).

وكان عليه أن يوجه هذا النصح إلى نفسه قبل أن يكتب دراسته. فإذا أعاد هو قراءتها، في ضوء هذا النصح، ربما يجد أنه قام بسد الباب تقريبا أمام دعم حقوق الإنسان من خلال الثقافة الإسلامية، التي أكد عدم إمكان تحقيق ذلك بمعزل عنها. وقد يجد أيضا أنه سلك من الطرق السهلة، التي حذر منها، أكثرها سهولة وبساطة عندما اختزل حقوق الإنسان في تغيير الدين وفي تصوره لحقوق المرأة حدود ما أتاحت له معرفته عن موقف الإسلام منها.

صدمة الحداثة... والحداثة المغايرة وحقوق الإنسان

هاني نسيرة*

أثارتني كثيرا دراسة الأستاذ الباقر العفيف، لما تحمله من محاولة جادة لتحليل خطاب حقوق الإنسان الإسلامي وتفكيك مفرداته، وتصنيف اتجاهاته، خاصة وأن ما يحمله هذا الخطاب بتنوعاته المختلفة من تشابهات ممتدة تستلهم من مرجعية واحدة ذات مفردات واحدة ومصطلحات متطابقة وقد تتفتح هذه المرجعية تماما كما نجد لدى المنهج الشامل والإخوان الجمهوريين أو بعض الشيء كما في المنهج الانتقائي والخطابي، وقد تنغلق كذلك تماما كما نجد لدى المنهج الإخفائي والملتوي والمراوغ والصريح حسب تصنيف الباقر.

ولكن تطرح الدراسة أسئلة متعددة، بعضها يتعلق بتحليل هذه الظاهرة وأصولها وبعضها يتعلق بما انتهى إليه الباحث، والبعض يتعلق بجزئيات طرحه.

١- صدمة الحداثة:

في البدء نحب أن نذكر ذلك اللقاء الدرامي الذي حدث بين الثقافة العربية الإسلامية والغرب في سـ ١٧٩٨ مع قدوم الحملة الفرنسية مصر، والذي امتد أثره فيما بعد إيجابيا وسلبيا في تيارات هذه الثقافة، فقد جاء الغرب "الفرنسيون" تحديدا يحمل التنوير والعلمانية في يد، ويحمل البندقية والسونكي في يد أخرى، ورغم ادعاء نابليون أنه جاء مصر ليبقى بإحداثه أثرا ثقافيا مثل الذي أحدثه الإسكندر قديما، لا كغاز جبار سريعا ما يزول أثره بعد زوال صيرورته وسيطرته، إلا أن ممارسات الحملة الفرنسية على الصعيدين السياسي والاجتماعي أثارت هذه الشعب وفجرت فيه ما يسمى في أدبيات الثقافة العربية "صدمة الحداثة". الحداثة التي أتت بالنور والعلم "المجمع العلمي" وكتاب

* سكرتير تحرير مجلة رواق عربي بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- معد بالإذاعة المصرية.

"وصف مصر" ودخلت الأزهر بالخيول وقتلت المئات بل الآلاف من أفراد هذا الشعب.

لذا كان تجاوب الشعب العربي مع الحداثة الغربية في أول لقاء بينهما بطيئا متكاسلا، حجب نوره وعلمانيته غبار الحرب والاستغلال الاستعماري.

وظل هذا الأمر يتأكد كل يوم، مع زيادة هيمنة الغرب على المنطقة العربية الإسلامية، على امتدادها شرقا وغربا، وحدوث كثير من الجرائم البشعة في شعوب هذه الأمة "مصر- الجزائر- ليبيا" فظل توجس المنطقة العربية من الغرب الذي يؤكده ويرسخه تاريخ الصراعات، ونصوص من المقدس أنتجت في وعينا العربي المعاصر ما يسمى بـ "الغزو الثقافي" وأصلت في خطابنا ما يسمى بـ "نظرية المؤامرة" وكانت جهود المستشرقين كما يذكر الأستاذ الباقر- محل شك دائم، وتستنفر عقيدة المسلمين للرد عليها، خاصة وأنها كانت في كثير من الأحيان غير محايدة وغير منصفة، أو أداة في يد المخابرات التابعة لها، كما يذكر أحد المستشرقين الأوائل "ليمان" لكن لا ينكر أن اللقاءات الفردية التي تمت خلال زيارة كثير من المفكرين المسلمين للغرب واطلاعهم على عقلانيته وحداثته قد أحدثت رد فعل إيجابي في دورهم الإصلاحي وتركيزهم على العقل والعلم والإصلاح الدستوري وتعليم المرأة واعطائها حقوقها كما نجد لدى الطهطاوي (١٨٠١- ١٨٧٣) وأكده بعض المطلعين على التراث الفلسفي والكلامي الإسلامي كما نجد لدى الأفغاني وعبده وتلاميذهما، ولقحته فيما بعد الثقافة الغربية بتوالي البعثات إلى الغرب.

كما كان للمهاجرين الشوام إلى مصر دورهم التنويري الذي لا يمكن إنكاره وتأثيره في معاصريهم والأجيال التي تلتهم، بل إن أول مثقف عربي تحدث عن حقوق الإنسان كان منهم وهو فرح أنطون في صحيفته "الجامعة" سـ١٩٠٢، إذ ترجم "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" وكان هؤلاء يحملون أيديولوجية مدنية مخالفة كلية للأيديولوجيا السلفية الموجودة لدى كثير من الفقهاء أو السلفية المعتدلة الموجودة لدى الأفغاني وعبده اللذين كانا بينهما وبين المثقفين الشوام تقارب ولقاءات وحوارات تعتمد التقارب والاختلاف في الغالب.

وهكذا وجدت تيارات للحداثة في الثقافة العربية إلى تيار يؤمن بالحداثة الغربية وتبنيها، وينصر المدني على الفقهي والعقلي على النصي، ورأس هؤلاء المثقفون الشوام وتيارات الفكر العربي التي تقاربت منهم واستلهمتهم ويأتي على رأسهم جيل الليبراليين الأوائل "لطفي السيد، طه حسين، ومحمد حسين هيكل وعبد العزيز فهمي وسعد زغلول وغيرهم".

ثم الحركة الاشتراكية العربية التي بدأت ونشطت في أربعينيات هذا القرن، ثم جيل المفكرين والتنويريين السابق والحالي.

وتيار الحداثة المغايرة: للمشروع الحداثي الغربي، إذ تحاول التحديث من الداخل، من داخل هذه الثقافة، ويمثل هؤلاء الأفغاني وعبده وتلامذته السلفيون سواء العقليين مثل مصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق ومحمد مصطفى المراغي أم النصيين مثل محمد رشيد رضا وحسن البنا وتيارات الحركة الإسلامية الحالية.

ولا شك أن ثمة غرابة في المسألة كيف يكون كل من علي عبد الرازق ورشيد رضا أبرز مخالفيه تلميذين لنفس الأستاذ محمد عبده وكل منهما قد أخذ عنه طريقته؟ لا شك أن الأمر في حاجة إلى بحث طويل، وتدقيق عال في هذه المسألة، ولكننا نرى أن محمد عبده سواء كان كما وصفه البعض وذكر الباقر- معتزليا جديدا أو غير معتزلي إلا أنه كان يلتصق التصاقا شديدا بالنص قدر التصاقه بالعقل نازعا إلى التوفيق في بعض المسائل دون بعضها، ولعل موقفه من قضايا حقوق المرأة نموذج من ذلك، وموقفه من الخلافة والحكومة الدينية رغم رفضه الثيوقراط أيضا شبيه به، فالرجل رجل لمحات متعددة، وقد تبدو متناقضة ولكنها عنده متوافقة، وكل ينتسب لما يوافقه!!

وقد ألمح المؤلف إلى قضية الدائرية في قضايانا، فمنذ مائة عام ألمح جورجي زيدان في مجلة الهلال إلى موقف (الدين من العلم) وما زالت مثل هذه القضية وإن أخذت أشكالا فرعية مثل الاستنساخ، زرع الأعضاء وما شابه.. وهذا راجع في أساسه إلى أن مشاريعنا النهضوية لم تنجز أهدافها منذ بداية القرن التاسع عشر حتى الآن، فظلت أسئلتها معلقة بلا إجابة ومن هنا نتجت آفة الدائرية في الفكر العربي المعاصر.

وهنا يتضح أن التيارات العلمانية المعاصرة لم تفرزها مدرسة محمد عبده، ولكنها كانت متواكبة معها أو سابقة عليها لدى المهاجرين الشوام وبعض المثقفين الذين تلقوا تعليمهم في الخارج، فنختلف في هذه النقطة مع الأستاذ الباقر.

وتحت دعوى الغزو الثقافي وحضور الهيمنة الغربية ونظرية المؤامرة نتجت كل تفاعلات الإسلاميين مع منظومة حقوق الإنسان، بين رافض لها كلية متعال عليها كما يتضح فيما ذكره الدكتور الباقر من سمنار الكويت سـ١٩٨٠، أو نجده لدى المودودي في المنهج الإخفائي أو باقي المناهج ما عدا المنهج الشامل، منطلقين من مبدأ أزلية الشريعة وارتفاع صلاحيتها عن سائر القوانين والمواثيق الوضعية.

ونرى عدة ملاحظات أولية على هذه المناهج:

أولا: إننا نرى الدكتور المؤلف يجعل المواثيق الدولية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان هى المعيار الذي يدور حوله المفكرون الإسلاميون وبالتالي يلجأون إلى الإخفاء أو الالتواء أو الانتقاء والمراوغة أو الاعتذارية أو الدفاعية والخطابي الصريح هروبا من تحديد موقف الشريعة من بعض القضايا، ونحن نرى أن الإسلاميين لم يكن في حسبانهم استخدام هذه المناهج حين طرح تصورهم لحقوق الإنسان في الإسلام لأمرين هامين:

١- انطلاقا من المفهوم الإسلامي للحق، وأنه منح من الله، وإن استحقاقه لا يكون إلا وفقا للشريعة فما أخفاه المودودي في مكان برره واعتذر عنه في مكان آخر وعلى استعداد أن يصرح به في مكان آخر مثلما يفعل سلطان حسين طبنده، فالحق هو ما حددته الشريعة حقا وإن عارضته المواثيق الدولية، ويمكن أن يوجد لذلك مبرراته ، ويمكن أن يعتمد على كونه جزءا من العقيدة ولحكمة من الله لا نعلمها كما كان يقول الشافعي "الشرع لا يؤخذ بالعقل" وهذا واضح في تفكيك البنية الأسلوبية

لهؤلاء الكتاب، وقد تتنوع هذه الخطابات فقط حسب المتلقي عند البعض وحسب الإطار الفكري للمرسل.

٢- رفض المفكرين الإسلاميين إلى التثاقف وتأكيدهم على الخصوصية الثقافية، وإيمانهم الشديد بأن منطلقهم يجب أن يكون التراث والثقافة العربية بنصيها الرئيسيين "القرآن والسنة" ومن ثم هم لا يعنيهم رغم دعوة الإسلام للعقل والعالمية، لا العقل وفقا لمفهومهم للحق الذي يحدده البعض، ولا العالمية لأنهم غالبا يؤمنون بأنهم مغزوون حسب فهمهم- أو مستهلكون للمعرفة لا مصدرين لها، فهم يتحصنون داخل هويتهم بدائرتيها الجيوثقافية لمخاطبة المواطن العادي أو شبه المثقف دون استشعار تحد حقيقي من قبل المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

هذا مع ملاحظة أن ثمة مثقفين ومفكرين مسلمين يتعاملون مع الإسلام كحضارة لا كنص في المقام الأول ويكتشفون النزعة الإنسانية في تاريخه، يمكن أن يمثلوا الإسلام وطرحهم في حقوق الإنسان أكثر من هؤلاء! يمكن أن نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر محمد أركون وعبد الرحمن بدوي والجابري وجيل النشطاء ذو الثقافة الإسلامية الحاليون مثل هيثم مناع وعبد الله النعيم ومحمد السيد سعيد وغيرهم.

بل إن البعد الإسلامي كدين ورسالة روحانية لا يمكن أن يغيب في انطلاق ومسار كثير من المفكرين العلمانيين في الواقع الفكري الإسلامي ولم يغب حتى الآن!

ثانيا: إن الأستاذ المؤلف يرى أن ميزه المنهج الشامل عن باقي المناهج ونقطة انطلاق عبد الله النعيم هى أن الشريعة ليست الكلمة الأخيرة في الدين الإسلامي، فهى قاصرة عن حماية حقوق الإنسان بينما يراها أصحاب المناهج الأخرى الكلمة الأخيرة في هذا الدين، فهى تنظم حقوقا بلا شك، لكن ليست حقوق الإنسان التي نصت عليها المواثيق الدولية، لا لاختلاف المرجعية ومصدر الحق في كل منهما فحسب، ولكن لقيام الشريعة الإسلامية على أساس تمييزي أكدته النصوص في مرحلتها المدنية والمدونات الفقهية في مسيرة ثلاثة عشر قرنا بسبب الدين أو الجنس أو الحرية.. ولكن هل وضع المنهج الشامل حلا جذريا نظريا وتطبيقيا- لهذه المعضلة الراسخة؟ نعم إن المنهج الشامل كما وضح المؤلف- قد وضع الحل النظري لهذه القضية عن طريق فكرة الأستاذ محمود محمد طه أن هناك فترتين تشريعيتين (مكية ومدنية) نسخت أخراهما الأولى، وأن هذي الأولى المنسوخة تمثل في مجموعها شريعة متكاملة مثلما تؤلف النصوص الناسخة شريعة متكاملة، والنسخ عنده إرجاء للشريعة المنسوخة لا إلغاء لها، فالنسخ مرحلي وليس أبديا، والشريعة الناسخة مرحلية عنده- قد تكون هى الأنسب لفترة ما، وقد تكون المنسوخة أنسب لفترة أخرى، فالشريعة المكية وآيات الإسماح هى الأنسب لفترتنا، ومن ثم هى التي يجب أن تسير الآن. وهذا ما يمكن أن نسميه "النسخ المقلوب" أو كما يسميه النعيم تداول النسخ حسب الوقت فيحكم آيات الإسماح وآيات العقيدة المفتوحة قبل المرحلة المدنية مرحلة الحدود والعقوبات الجسدية والجهاد وغير المسلمين وحتى كان ذلك سيكون كما يقول النعيم: "سيكتشف المسلمون أن دينهم يضمن المساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين، وبين الرجال والنساء

في كل مناحي القانون العام والخاص" ثم يضيف النعيم "فهم سيجدون أنه لا قوامة على النساء، وأن تعدد الزوجات محرم قانونا وأن الزواج شركة بين شخصين راشدين متكافئين، يقيمانها بمحض إرادتهما ويفضانها بمحض إرادتهما أيضا، أي أن الطلاق سيصبح بالنسبة للمرأة حقا أصيلا لا مجرد تفويض من الزوج وسيجدون أن شهادة المرأة مساوية لشهادة الرجل، وأن بإمكانها النهوض بالولاية العامة بما في ذلك تولي القضاء ورئاسة الدولة".

ولكن هل تكفل الشريعة المكية ذلك؟ أم أنها ساكتة في كل هذه الأمور، فليست ثمة أحكام ناسخة أو منسوخة في هذه الفترة تكفل هذه الأشياء؟ قد تكون ثمة أحكام تبيح بعض ذلك، ولكن مسألة الطلاق مثلا كان العرف سائرا على ما هو عليه لم تنزل أحكام مغايرة لذلك إلا في الفترة المكية وكذلك في الزواج وغيرها فقد كان العرف الجاهلي سائداً وسائراً في أي أحكام للمرحلة المكية يقصدها المؤلف! أم أن الأستاذ النعيم يقصد القواعد العامة التي تكفل المساواة ومن ثم نحدد نحن الأحكام التي تناسبنا، وبالتالي تتفق مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ويجب أن أذكر أن ثمة أفكارا كثيرة تقترب من هذا الطرح بدءا من الطرح المعتزلي قديما في مسائل العقيدة، وطرح اليسار الإسلامي حديثا في جعله التراث هامشا، والتجديد متناً لدى أبرز ممثليه الدكتور حسن حنفي، وإن لم يكن كلا هذين الطرحين يمثل الجراءة والقوة التي تمثلت في فكر الأستاذ محمود محمد طه وتلامذته من بعده.

٢- الحداثة المغايرة:

إن مشروع الحداثة مشروع عالمي نشأ في الغرب، واستمد مفرداته منه، قائما على مبادئ أربع هى الذاتية والعقلانية والعلمانية وخطية التقدم. متبلورا بشكل كامل بدءا بما سماه هيجل الأزمة الحديثة وتحديداً من القرن السابع عشر والثامن والتاسع عشر. وهذه مبادئ عالمية لا أرض لها، يقرها العقل ويقبلها الضمير الإنساني أياً كان مكانه أو زمانه. ويحاول دعاة الخصوصية الثقافية وأبرزهم الإسلاميون إنشاء مشروع حداثة مغايرة لهذه الحداثة ينطلق من الأصول والتراث الإسلاميين، ورافضا علمانية هذه الحداثة وعقلانيتها التي يصفونها بالكهنوتية رغم أنها جاءت محاربة للكهنوت، ومركزه على ما يمكن تسميته حقوق الروح بجوار حقوق الإنسان ولكن حتما تبغي الأولى على الثانية عندهم، وما محاولة المنهج الشامل والإخوان الجمهوريين حسب تصنيف المؤلف- إلا محاولة لإيجاد هذا التوازن، وعلى طرف قريب منهم بعض الشئ المنهج الانتقائي، ويحاول الأصوليون النصيون والنضاليون والفكريون تشويه هذه الحداثة الغربية بكل منظومتها، متكئين على السياسي والاستعماري الهيمني منها ومنتهين إلى النظري والمثالي من إيجابياتها.

ويبقى النص هو مصدر التشريع، ولا اجتهاد معه، عند أغلب المناهج التي أشار إليها المؤلف باستثناء المنهج الشامل والمنهج الانتقائي "غير الشجاع" وبقاء النص هو بقاء الثيوقراط، والاتكاء عليه مهما رفضت الأصولية أصولية، اللهم باستثناء المنهج الشامل الذي لا نظن له وجودا شعبويا وسياسيا

مؤثرا سوى لدى بعض الصفوة الثقافية، وذلك لاصطدامه مع المسلمات الدينية الراسخة في الذهنية الثقافية العربية تجاه الدين، والوجود المؤسس القوي المعارض له، فما الحل إذن؟ التجاور أم التجاوز؟! التواصل أم القطيعة؟

مع احترامنا العالي لإسهام الثقافة العربية الإسلامية في التمهيد الحضاري لحضور النزعة الإنسانية في ثقافة العالم حتى ظهور المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، كحلقة مهمة من حلقات تطور البشرية، إلا أننا يجب أن نؤمن أن الوضوح أيسر الطرق للنور، وأن الاستقامة في تأكيد الفكرة أقربها إليها لذا يجب ألا يظل تأكيدنا على إيجاد حوامل من الثقافة العربية الإسلامية ونصيها الرئيسيين "القرآن والسنة" إلا بدافع بحثي تاريخي، لا لاستلهام واقعي. فالعقل، في أوج تطوره، والدين إشباع للروح، والعقيدة قرارها القلب، وأنتم أعلم بشئون دنياكم، والاجتهاد من أجل الاجتهاد فرض والنص للاستئناس لا للاسترشاد، والعلم والمعرفة وحقوق الإنسان صارت إرثا عالميا نحاوره بمفرداته ومن أرضيته لا من أرضية مغايرة.. خاصة وأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يكن غربياً صرفا بل اشترك فيه ما لا يقل عن ألف ممثل لمختلف ثقافات العالم، وكذلك كل المواثيق الدولية، لذا نجد تثاقفات عديدة مع بعض نصوص ثقافتنا داخله بدءا من المادة الأولى فيه.

وأنا هنا لا أدعو للقطيعة المعرفية من المفكرين المسلمين لدينهم بالمعنى اللفظي، ولكن أدعو لها بالمعنى العلمي، ووفق ما فهمه فيلسوف العلم جاستون باشلار من الاستيعاب ثم التجاوز المنفصل عن المستوعب وأعتقد أن المدني المخاطب للعقل يلامس الوجدان ويقبل الاعتناق في عصرنا بدرجة أكبر كثيرا من الديني الذي يخاطب القلب ولا يلامس العقل ويجلس مجلس التقديس الذي يولد الاستعلاء والتمييز والعنف وحين يحضر المدني والحضاري سيغيب الانتماء الاول للخلوة والروح والوجدان، ولا يوجد مفارقاته وتمايزاته في الواقع والمجتمع لذا نرى مع احترامنا للمنهج الشامل- منهج الأستاذ محمود محمد طه، وكل مناهج الاستنارة الأخرى، أن الطريق مختلف ويبدأ من نقطة الاستئناس النصي لاستلهامه بأي شكل أو تأكيد أي سلطة له.

حقوق الإنسان والإسلام
وضع النقاش في اطاره التاريخي

د. صلاح الدين الجورشي*

منذ البداية أوجز الأستاذ الباقر العفيف رأيه في حالة خطاب حقوق الإنسان من وجهة النظر الإسلامية فهذا الخطاب يشكو عنده من "عمومية الطرح، أو نزوعه إلى التجريد والانتخاب، أو استغراقه في التفكير الرغبوي، أو اتخاذه المنحى الدفاعي أو الاعتذاري، أو تأثره بالصراع السياسي المحلي أو استخدامه فيه".

كما اعتبر أن الخطاب إحدى نتائج الحوار المفروض تاريخيا مع المغرب، مؤكدا أن قضية الحوار الثقافي مع المغرب قد ارتبطت منذ القرن التاسع عشر بـ "محاولة تبرئة الإسلام والدفاع عنه ضد الشبهات التي روجها المستشرقون الأوائل، فأصبح هذا المنحى السمة الأساسية التي تسم الخطاب الثقافي في المنطقة".

هذا التعليق السريع على بحثه المعنون "كيف استجاب المسلون لآخر التحديات؟ معالجات حقوق الإنسان في كتابات المسلمين المعاصرين: تحليل وتصنيف"، لن يغوص في البناء الداخلي للنص، وإنما سيرى فيه مدخلا أو منطلقا للإشارة إلى بعض المسائل التي قد تكون مكملة لبعض الجوانب التي تم طرحها، أو متعارضة معها من الناحية المنهجية.

أمامنا اليوم عدة كتابات تناول فيها أصحابها قضايا حقوق الإنسان "من وجهة نظر إسلامية" هذه الكتابات تتفاوت من حيث أهميتها وخلفيات أصحابها، لكنها زادت كميا، خاصة خلال الربع الأخير من هذا القرن.

أول سؤال يتبادر إلى الذهن: كيف نفسر ذلك؟

عاملان على الأقل قد يساعدان على الإجابة:

---

* النائب الأول لرئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان.

١- حجم الاستبداد الذي مورس في تاريخنا القديم والمعاصر، وما نجم عنه من تأخر فكري وسياسي، وما ألحقه بالمواطنين والنخب والتنمية من تدمير وأضرار طالت حرياتهم وطموحاتهم ومكاسبهم وإنجازاتهم. وبما أن من طبيعة الاستبداد أنه يسوي بين ضحاياه، ولا يميز بينهم في اللون أو المعتقد أو الانتماء السياسي والحزبي، فقد أخذت جميع الفرق والنحل السياسية والأيديولوجية مع نهاية الألفية الثانية تعي نسبيا أهمية ترسيخ فكرة الحقوق سواء في الثقافة والوجدان، أو تأسيسها على أرض الواقع.

٢- الضغط المتنامي الذي مارسته ولا تزال "حركة " حقوق الإنسان العالمية أو العربية والإسلامية (نقصد المنظمات النشطة داخل الدول الإسلامية). فهذه الحركة رغم ما تلقاه من صعوبات واعتراضات الأوساط العقائدية الراديكالية، إلا أنها حققت عديدا من النجاحات، واكتسبت طيلة السنوات الماضية قدرا لا بأس به من المصداقية والحضور. وبما أن من طبيعة هذه الحركة عدم التمييز بين ضحايا الانتهاكات -حتى لو كانوا ممن يختلفون معها فكريا وسياسيا- فقد نجحت، سواء وعت بذلك أم لم تع، في إثارة التفكير والمراجعة داخل الأوساط الأيديولوجية، بما في ذلك العائلة الإسلامية الكبيرة التي تضم داخلها الجهات الدينية الرسمية والفقهاء أو الخبراء المستقلين، وكذلك الكتاب ذوي التكوين والخلفية الإسلامية الساعية لإقامة أنظمة حكم تطلق عليها صفة "الدولة الإسلامية".

من هذا الجانب يعتبر صدور هذه الكتابات، بقطع النظر عن محتواها وطبيعة خطابها، حالة إيجابية تسمح باتخاذه أرضية للحوار.

لا يعني ذلك عدم إخضاع مضمونها وأسلوب تناولها لقضايا حقوق الإنسان إلى الفحص والتحليل والمناقشة إنما المطلوب أن يتم ذلك بخلفية مفتوحة وساعية إلى الارتقاء بهذا الخطاب إلى أقصى ما يسمح به إطاره المعرفي. وهو ما يستوجب القيام بتفكيكه وإعادة بنائه من داخله، وتجنب محاكمته من منطلقات غير منطلقاته. هذا الأمر يقودنا إلى ملاحظة أشار إليها الأستاذ العفيف حين تحدث عن نمط معين من الاستجابات يبدأ عند كل تحد بالتساؤل: ما رأي الدين في هذا الأمر؟. واعتبر هذا السؤال" العتيد الثابت الذي ظل مطروحا باستمرار منذ الفتوى بلبس الطربوش، وحتى مسألة الاستنساخ، دليل آخر على محنة العقل المسلم".

اعلم أخي العزيز أن هذا السؤال، الذي قد يبدو مزعجا، هو حالة طبيعية ملازمة لكل صاحب عقيدة أو حامل لأيديولوجيا. فالمسلم له رؤية غيبية تؤطر مواقفه تجاه الكون والحياة والمجتمع. لهذا يجد نفسه ملزما بمراجعة منظومته الدينية كلما اعترضته مشكلة أو حدث له تغيير ما في نسق حياته أو في مكونات محيطه الثقافي والاجتماعي والسياسي. وحتى لا يصاب بالثنائية أو الازدواج في الشخصية، عليه أن يتوصل إلى صيغة ما توفر له الانسجام بين قناعاته الدينية أو ما يراه عقيدة ملزمة، وبين متطلبات الحياة المعاصرة. عندها يطمئن قلبه، ويتخلص من القلق المعرفي، ويدرج القضايا المستحدثة التي تمت تسويتها ضمن "المسلمات المقدسة" التي عليه وجوب التمسك بها والدفاع

عنها. فمثلا إذا اقتنع بأن المساواة بين البشر وعدم التمييز بينهم استنادا على اللون والجنس والدين ليست معارضة لمرجعيته الدينية، فسيعتبرها، رغم طابعها الوضعي، بمثابة الفريضة الشرعية، عليه الالتزام بها في ممارساته اليومية، وعليه الاعتقاد بأنه سيثاب عليها أمام الله عند الوفاء بمتطلباتها، وأنه سيعاقب في حالة المخالفة والتورط المحرم في التمييز بين الناس.

لا أظن أن الأستاذ العفيف يجهل حجم الرواسب والتحديات التي يواجهها فكرنا الديني بسبب الفجوة التاريخية القائمة بين وتيرة نموه الذاتي وبين التطورات المذهلة التي شهدها العالم منذ خمسة قرون وسيزيد الاستنساخ الجيني سرعة وتعقيدا. وبما أن القدرة الفكرية لأي أمة من الأمم مرتبطة بمدى قدرة هذه الأخيرة على الفعل وحجم مشاركتها في إنتاج الحضارة، فمن الطبيعي أن يكون عطاؤها الثقافي بطيئا ومضطربا إذا كانت الأمة بأسرها خاضعة وتعيش على الفتات وتستهلك ما ينتجه الآخرون. لهذا نجد الفكر العربي عموما ما يزال يبحث عن نفسه، ولم يتحرر حتى الآن من الطابع الانفعالي، ولم يتجاوز في غالب الأحيان الشرائح الثلاث التي ذكرها الأخ الكريم عند تقسيمه لأنماط الاستجابة عند الرأي العام المسلم، وهي: مؤيد داع لتبني الفكرة، ومعارض لها، وتوفيقي. فكما ينطبق هذا التقسيم النسبي على فكرنا الديني، ينطبق أيضا على بقية قطاعات ثقافتنا العربية المعاصرة. إن فكرنا الديني هو الوجه الآخر من واقعنا الثقافي الذي يشكو من التقليد واضطراب الرؤى واختلاط الأولويات.

أما بالنسبة للتوفيقية التي غالبا ما تذكر في سياق سلبي، فإنها آلية ملازمة للفكر البشري، نجدها حاضرة بقوة في كل ثقافة وحضارة. لقد ساعدت التوفيقية على إخراج معظم التيارات الأيديولوجية والفلسفية والأدبية والفنية من مآزق عديدة، وارتقت في عديد المناسبات -ولو مؤقتا- بالتناقضات الداخلية للفكر إلى صيغ أقل تعسفا ولدت بدورها مدارس جديدة. ويشتد اللجوء إلى التوفيقية في حالات الأزمات الثقافية، خاصة عندما يضغط الفكر الوافد وتكون النخب المحلية عاجزة عن الاستجابة لحاجيات الواقع بالاستناد فقط على موروثها الثقافي. لكن تجارب التوليد الفكري أثبتت بأن المواقف التوفيقية، خاصة التعسفية وشديدة الانتقائية والإسقاط، تبقى محطة مؤقتة يقع تجاوزها نحو استجابات فكرية أكثر صلابة، عندما تتوفر شروط ثقافية وسياسية واجتماعية تسمح بمزيد التوغل والجرأة، وتفتح الباب للانتقال بجدلية العلاقة بين المفكر/ الفقيه وبين الرأي العام إلى مستوى أرقى وأشد وضوحا وتقبلا. صحيح الأمة اليوم في أشد الحاجة للشجاعة الفكرية والسياسية، لكنها تريد أن تسمع أصواتا قادرة على التجاوب معها والاستماع إليها واتباعها.

صحيح أن العديد من الكتاب العرب والمسلمين ينزعون نحو "التنافس مع الغرب حول السبق في مجال حقوق الإنسان". وصحيح أيضا أن ذلك يوقع أصحابه في أخطاء تاريخية ومنهجية. لكن أليس ذلك أيضا شكلا من أشكال "الدفاع عن الذات"؟.

إن حقوق الإنسان عالمية، هذه مسألة متفق حولها، على الأقل عند الذين يناضلون من أجلها. لكن

لن نحيد عن الموضوعية أو نخالف القول بالكونية عندما نشير إلى أن الحامل الثقافي لهذه الحقوق لا يزال متأثرا إلى حد كبير بعناصر الفكر الفلسفي والقانوني والاجتماعي الغربي. وهو أمر طبيعي مادامت المقدمات الفكرية للثورة الفرنسية هي التي صاغت في السياق الأوروبي الخطوة الحاسمة نحو الإعلان العالمي. هذا الأمر هو الذي جعل الغرب يتعامل بزهو وتعال في هذا المجال. وهي أيضا حالة حضارية طبيعية، تولد في المقابل لدى الأطراف الحضارية الأخرى، ومن بينها الدائرة الإسلامية، نوعا من ردود الفعل النابعة من بحث داخلي عن آليات لاستعادة الثقة والتوازن. من بين هذه الآليات اللجوء إلى الحقل التاريخي والاستناد عليه لإظهار الأسبقية والتفوق. إن القول بالأسبقية محاولة للسيطرة على الموضوع الذي يطرح في سياق الحوار المتشنج مع الغرب. هذا الحوار الذي يقر الأستاذ العفيف بأنه "لا يحدث في ظروف صحية بالنسبة للعالم الإسلامي، بل في ظروف تفوق كامل للغرب، ومهيمنة له تكاد تكون شاملة على مقدرات عالمنا".

طبعا بعد التأكيد على أسبقية التجربة الإسلامية في مجال حقوق الإنسان، تبدأ المراجعة الداخلية والتدريجية التي تنطلق من أن الإسلام كان ثورة شاملة أعادت الاعتبار للإنسان الفرد الفاعل في التاريخ، والمتسلح بالمعرفة، غير أن عوامل متعددة ومتشابكة جعلت هذا النزوع التحرري يتوقف في مرحلة، ويتعرض لعملية تحويل وجهته فتم تحريفه وتوظيفه في سياقات مناقضة لمقاصد الرسالة الإسلامية وأهدافها. وبسبب ذلك التوقف والانحراف لم تتطور منظومة حقوق الإنسان في الإسلام مثلما حصل في أوروبا بعد ذلك، ولم يقع دعمها وتحصينها عن طريق بناء مؤسسات قادرة على حمايتها، ولم تتوفر لها الآليات الكفيلة بتحويلها إلى حقوق ممكنة وليست فقط حقوقا مفترضة.

هذا ليس تعقيبا على ما ورد في بحث الأستاذ عفيف، الذي اعتمد فيه اعتمادا كبيرا على كتاب "الإسلام وحقوق الإنسان والتقاليد السياسية للباحثة "اليزابيث ماير". إنما الغرض من هذا التعقيب السريع المساهمة في وضع معظم الكتابات التي ألفها مسلمون حول موضوع الإسلام وحقوق الإنسان في سياقها التاريخي والثقافي. فمما لا شك فيه، من وجهة نظري على الأقل، أن أغلب هذه الكتابات لا تفي بالغرض وتتضمن العديد من الثغرات الهامة، غير أنها تحمل في طياتها قدرا لا بأس به من المعطيات، التي إن أخضعت لمنهجية مغايرة قد تفتح آفاقا أرحب، وتجعلنا نتعامل مع هذه المسألة الاستراتيجية تعاملا أقل حدة.

إن الملاحظة التي ساقها صاحب البحث في مقدماته قبل الشروع في عرضه لمادة تصنيف الكتب التي تم تحليلها، هي مربط الفرس والمنطلق الذي يجب التمسك به لإحداث فتوحات فكرية حقيقية يقول "لا مفر من مواجهة عناء التفكير في سبيل تأصيل، أو تجذير، أو بعث أو إنماء ثقافة احترام حقوق الإنسان في المنطقة العربية والإسلامية" وأضاف أن هذا المشروع " لن يتم بمعزل عن الثقافة الإسلامية، فهو أيضا لن يتم بسلوك الطرق التبسيطية السهلة التي تنتخب من نصوص الدين ما يوافق حقوق الإنسان وتتجاهل ما يخالفها. وإنما تتم بالمواجهة الأمينة والشجاعة لمصادر الشريعة ونصوصها، وإدارة النقاش الحر حولها".

هذه المهمة لن تتحقق إلا بتعزيز المكاسب التي تحققت حتى لا نطرق من جديد أبوابا مفتوحة، ثم علينا تحديد القضايا الخلافية والمفصلية التي لا تزال معلقة. كما يجب فتح نقاشات واسعة وجدية حول قضية المنهج التي تشكل إحدى المعضلات الرئيسية المطروحة على الفكر الإسلامي المعاصر، والتي بدونها لن يتقدم هذا الفكر كثيرا ولن يتجاوز مراوحته في مكانه بالنسبة للعديد من القضايا المصيرية. وقد توقف الباحث عند المنهج الذي اقترحه المرحوم محمود طه، وحاول الدفاع عنه "الإخوان الجمهوريون" في السودان. وهو المنهج الذي استعمل أداة النسخ، ليقسم التشريع إلى فترتين، معتبرا أن النسخ ليس إلغاء نهائيا وإنما هو إرجاء للشريعة المنسوخة. هذا المنهج الذي وصفه صاحب البحث ب "المنهج الشامل" يعتبر أحد الاجتهادات المطروحة على مائدة الحوار. المهم هو الدفاع عن حق أصحابه في التعبير عن قناعاتهم دون خوف من التكفير ومحاكمة النوايا والحبس والإعدام. إن تجديد الفكر الإسلامي لن يتم إلا في جو تسوده الحريات العامة، وفي مقدمتها حرية التفكير والمعتقد.

الفكر الإسلامي أمام إشكالية العلاقة بين الوعي والواقع

غيث نايس*

تطرح ورقة الباقر العفيف تصنيفا لمواقف إسلامية متعددة، من خلال تحليل وتصنيف لعدد من المؤلفات (حوالي ١١ نصا) وذلك عبر مؤشر واضح هو موقف هذه النصوص من حقوق الإنسان كما جاءت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام/١٩٤٨ .

وفي خضم منهجية تحليله لهذه النصوص، توصل العفيف إلى فرز ثمانية مناهج، تتقاطع أحيانا فيما بينها. ويمكن أصلا إختزالها، كما يقول هو نفسه في نهاية ورقته، إلى نوعين: تيار السلفية وتيار العقلانية.

يؤدي بنا استعراض هذه النصوص (المناهج) إلى الإشارة إلى أن تحليل العفيف لها يقوم بالأساس على دراسة مواقف كل منها من ثلاث قضايا أساسية، وهي:

١- موقفها من حقوق المرأة ومساواتها بالرجل.

٢- موقفها من مساواة المسلمين بغير المسلمين.

٣- الموقف من الردة وحق الفرد المسلم في تغيير دينه.

وإن برزت أحيانا قضية رابعة هي؛ الموقف من الحرية، حرية الاعتقاد والرأي، لكن القضايا الثلاث الأولى تبقى هي المؤشر الأساسي في منهج تحليله وتصنيفه للنصوص المدروسة.

يعبر الباقر العفيف في ورقته عن موقفه الفكري الخاص به، وهو موقف يتميز بالدفاع عن العقلانية ونوع ما من العلمانية، مع ميل صريح لما أسماه "المنهج الشامل" أي فكر المفكر السوداني محمود محمد طه الذي عبر عنه "عبد الله النعيم" في ورقة العفيف.

---

* طبيب وكاتب وأحد مسؤولي منظمة لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا

إننا نميل للقول إن هذا المنهج يتم بجرأة ورؤية معاصرة ومتقدمة ويمكن اعتباره أقرب المناهج الفكرية الإسلامية الراهنة إلى ثقافة وفكر حقوق الإنسان والديمقراطية.

تفتح ورقة الباقر العفيف باب النقاش واسعا. وتعقيبنا سيبدأ من النقطة التي انتهى إليها في ورقته.

النص

الإشكالية الأساسية التي تطرح نفسها مباشرة عند دراسة نص ما، أي نص كان، هي سبر الطريق الذي من خلاله عبر الواقع التاريخي والاجتماعي عن نفسه، وذلك عبر الحساسية الفردية لكاتب النص موضوع الدراسة. ومن ثم اكتشاف تلك العلاقة التي ترتبط بين ما هو فردي -كوعي ولا وعي- لكاتب النص وبين ما أسماه عالم الاجتماع الفرنسي غولدمان بالمتجاوز للفردي Trans individual أو الجمعي، وهو ذلك الجزء من اللاوعي في الفكر، أو ما تطلق عليه بعض الكتابات -مع شئ من الخلط- بالمورث، والمتواجد في كل فرد منا، وينبع من المجموعة التي ينتمي إليها الفرد.

تنتمي كافة النصوص التي تناولها العفيف إلى بنية فكرية واحدة. وهنا فإننا لا نقصد بكلمة بنية إطلاقا المفهوم الألتوسيدي -الذي لا نتفق معه- والذي يغيب عنه. كل من التاريخ والبشر، بل نقصد البنية العقلية الكلية ، باعتبارها بنية نفسية، تاريخية ذات صيرورة. وهي هنا الفكر الإسلامي السائد وتجلياته عبر العصور.

والحال، فإن دراسة أي عمل فكري تتطلب تحليل بنيته الخاصة بما يسمح بفهمه وربطه بالبنية العقلية الكلية التي ينتمي إليها. وهذا هو الشرط لإمكانية تفسيره، من خلال اختبار مدى انسجامه مع الرؤية العامة التي يصدر عنها. في هذا الإطار تنتمي تقريبا جميع النصوص في ورقة العفيف إلى رؤية عامة هي الفكر الإسلامي الكلاسيكي بتلويناته المتعددة. وإن كانت النصوص لم تعبر عن كافة التلوينات الممكنة والقائمة في الواقع، بيد أنها استطاعت أن تعطي لوحة واسعة بما يكفي لفهم الميول الفكرية الإسلامية الراهنة.

أتسم العصر الوسيط الإسلامي، على صعيد الفكر، بخمود وجمود طويلين غاب فيه الاجتهاد وإعمال العقل. واستيقظت -كما يقول العفيف- البلدان العربية والإسلامية في القرن ١٩ على تحد هام للغرب هو تحدي العلم والتكنولوجيا. وتفيق اليوم على تحد آخر هو تحدي ثقافة حقوق الإنسان.

نخلص من ورقته إلى استنتاج، قد يبدو مختزلا إلى حد ما. وهو أن ردود فعل المفكرين الإسلاميين على كلا التحديين لم تختلف. فقد، انقسمت بين موقف محافظ سلفي، وموقف توفيقي، وثالث إصلاحي، تتباين درجة إصلاحيته، باستثناء أحدهما، هو المنهج الشامل الذي يتميز بموقفه.

نرى مفيدا التنويه **أولا** بأن مفهوم "المفكرون الإسلاميون" قد يدعو للالتباس. ونميز بين معنيين له، الأول المقصود به هم أولئك المفكرون المسلمون المنخرطون في حركة الإصلاح الديني أو في عرقلتها. **والثاني**، يقصد به مفكرون ينتمون إلى العالم الإسلامي وقد يساهمون في سجال هذا

الإصلاح الديني لكنهم ليسوا جزءا منها.(١)

الأوائل يهمنا رأيهم في سياق نقاش ورقة الباقر. أما الآخرون فليس هنا مجالها. وقد أطلق على هؤلاء الأخيرين، كل من العفيف وهشام الشرابي مصطلح "المسلمون العلمانيون". وبينما برز عند الشرابي تمييزا واضحا بينهما، لكن يبدو أن المصطلح عند العفيف لا يميز بينهما ويجعلهما ينتميان إلى نفس البنية الفكرية: وهي الفكر الإسلامي. ويبقى الفرق بينهما في مدى الاجتهاد.

مقاربة

أحتكر، تاريخيا، رجال الدين المسيحيون (الأكليروس) Clerge والكنيسة العلاقة التي تربط البشر بالإيمان والسماء. لكن التاريخ الإسلامي لم يشهد هكذا مؤسسة. بل شهد تكون فئة ضعيفة الانغلاف من الفقهاء والعلماء والقضاة.. الذين سمحوا لأنفسهم، حسب اللحظات التاريخية وسطوة الدولة، تقديم تفسيراتهم وشروحهم للوقائع والعلاقة البشر فيما بينها، ولعلاقاتهم بالدولة. وبهذا يصبح التاريخ الإسلامي بالشواهد على أن أي فرد تجرأ وقدم رؤيته الدينية التفسيرية أو الاجتهادية أو غيرها، ارتدى فورا عباءة العالم الديني. ونجد اليوم امتداد هذه الظاهرة في إطلاق زعماء الجماعات الإسلامية العنيفة على أنفسهم لقب الأمير (يقصد أمير المؤمنين) أو الأمام.. وإن كانت أصولهم لا علاقة لها بالتعليم أو المدارس الدينية. في أوروبا، علاقة "المقدس بالمدنس" كانت ضعيفة، فرغم أن تاريخ الكنيسة كان نزاعا مستمرا بين محاولاتها للسيطرة على الدنيوي، عبر ضغطها أو معاداتها أو دعمها لهذا الملك أو ذاك الأمير. لكنها وإن حكمت عبر التاريخ جزءا من بلدان أوروبا ضاق أحيانا ووسع أوقاتا أخرى. لكنها بقيت كمؤسسة في جانب وسلطة الأمراء والملوك في جانب آخر. واختلفت المسافة التي تفصلها حسب العصور والحقبات التاريخية. يكفي أن نذكر بالصراع التاريخي الطويل الذي هز أوروبا بين الكنيسة والامبراطورية. والتذكير بالحملات "الصليبية" التي دعت إليها الكنيسة لذبح وسحق "الهراطقة" وخاصة في فرنسا وإيطاليا وأسبانيا في القرن ١٣.

في تاريخ الامبراطوريات الإسلامية، علاقة "المقدس بالمدنس" كانت وثيقة، وشهدت اختلاطا عميقا وتدخلا واسعا لعلماء الدين في السياسية والدولة إضافة إلى حياة المجتمع.

كان يمكن (وما يزال) لرجل دين إسلامي أن يعلن بأن هذا الحاكم أو ذاك باغ، ويجب الخروج عليه(٢). ونجد امتداد هذا الأمر في عصرنا، في خطاب الجماعات السلفية، حيث يفتي زعماءها بكل سهولة بخروج هذا الحاسم أو ذاك عن الدين. بل يقوم بمثل هذه الفتاوي زعماء دول، أو علماء دين كلاسيكيون.

نستنتج أن علاقة المقدس بالدنيوي وثيقة وعميقة تاريخيا في الإسلام، وتشكل جزءا من مكونات بنيته الفكرية إلى يومنا.

على هذه الأرضية واجه المصلحون الإسلاميون الأوائل في القرن ٩٩ مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، التحدي الغربي.

وإن كان صحيحا ما يقوله الباقر العفيف في ورقته إن استجابة محمد عبده على هذا التحدي كانت عبر دعوته إلى "إدخال بعض صور العقلانية في تفكيرنا الديني"، لكن الحقيقة هي أن كافة الميول الإصلاحية حينها لم تتعرض ولم تصل إلى حد وضع "الحقائق" القائمة موضع التساؤل. بل إنها اكتفت بالتسويات اللفظية واتجهت دائما نحو الموقف الدفاعي والاعتذاري"[٣]. لأن وصفة الأفغاني، أستاذ الجميع، لكل الآلام هي أن "كل مسلم مريض دواؤه في القرآن" وأن أصل الانحراف الاجتماعي والسياسي في المجتمع الإسلامي ليس في الإسلام بل في المسلمين.

يكمن ضعف حركة الإصلاح الإسلامي عموما، منذ القرن ١٩ لغاية اليوم، في أن المفكرين الإسلاميين قد توقفوا، ومنذ العصر الوسيط، أمام الشريعة واعتبروها قانونا واحدا موحدا للبشر، بينما توصلت الفلسفة المسيحية -وهذا من باب المقاربة وليس الامتياز- وعلامتها الفارقة فلسفة توما الأكويني، إلى إفساح المجال للقانون الطبيعي وهو ما تم اعتباره "مساهمة من البشر في القانون الأبدي. والقانون الوصفي وهو استنتاج محدد من القانون الطبيعي"[٤].

فقد تعرضت الفلسفة الإسلامية في العصر نفسه إلى تراجعا مناهضا للعقل، لصالح نهوض ميول وتيارات وأفكار صوفية وغنوصية. لذلك فإن الانطلاق من بنية الفكر الإسلامي كما هي عليه في تشكيلها التاريخي، والوقوف على أرضيتها الذهنية والمفهومية، وإن كان استنادا على الآيات المنسوخة (أم الناسخة)، إنما يؤدي إلى الحد من قدرة العقل على التكيف المتنوع معها.[٥]

على سبيل المثال، على الرغم مما ورد في ورقة الباقر العفيف عن عقلانية وتنور موقف "المنهج الشامل"، بيد أننا نطرح سؤالا قد سبق طرحه من قبل، وهو التالي: ما هو حكم المرتد عن الدين؟ وما هو حكمه عند تمسكه بارتداده؟ عند المفكر محمود محمد طه وتياره الفكري؟

من المؤكد أن قضية العدل الاجتماعي[٦] التي تطرق لها العفيف في تحليله لنصوص عدد من المفكرين الإسلاميين بحاجة إلى أن تستكمل بتحليل عن موقفهم في طبيعة الحكم والدولة المرغوبة.

هل هي دولة ديمقراطية أم لاهوتية بصيغها المختلفة التي تتفاوت بين الشكل الذي أخذته في إيران والسعودية والسودان وباكستان وأفغانستان. وأيضا تحليل موقفهم من قضية حق رجال الدين في تحديد ما هو عادل أم باغ من الحاكمين[٧]. وهو حق سبق أن حددنا أنه يشكل جزءا من البنية الفكرية الإسلامية.. بحجة أن العلماء وباعتبارهم وحدهم الفقهاء في الدين هم القادرون على الحكم عن أهلية أو بغى هذا الحاكم أو تلك الحكومة. حتى أن مفكرا إسلاميا متنورا معاصرا يقر بأن "من المسلم به أن الفقهاء حكام على السلاطين، فإذا كان السلاطين أتباع الإسلام ينبغي أن يتبعوا الفقهاء ويسأل وهم عن القوانين والأحكام وينفذو ها"[٨].

هذه المعضلة لم تجد بعد إجابة عقلانية عليها، حتى في فكر "المنهج الشامل" الذي يتبناه الباقر العفيف. لأننا نعتقد أن هذا المنهج رغم الطفرة الفكرية التي قام بها، يقوم داخل البنية الفكرية ذاتها وإن تباين عنها (والتباين هو ما خرج عنه وليس إياه- هيغل) ، وهو محكوم بمقولاتها ومنظوماتها المفهومية. ومفهوم الولاية في الفكر الإسلامي، تاريخيا، يشمل العلماء أيضا.

الوعي الممكن

مع ذلك، فإن هذا المنهج باعترافه "بقصور الشريعة الإسلامية في حماية حقوق الإنسان" يعبر عن جرأة فكرية مذهلة، وخاصة أنها من طرف مفكرين إسلاميين. لو أنها صدرت عن مفكرين علمانيين لتم قذفهم بكل أنواع التهم (كالكفر والاستفزاز والمجانية.. إلخ) هذا المنهج الذي عبر عنه النعيم، يشاركه فيه الباقر العفيف. ونكرر مرة أخرى أنه سيشكل، بالرغم من ملاحظاتنا السابقة، قفزة فكرية داخل الفكر الإسلامي المعاصر، تصل إلى حد القطيعة. فهل يمكن القول إنه في قطعية معه فعلا؟

للإجابة عن هذا التساؤل سنستدعي مقولة العقل - الوعي[٩]. الذي ليس هو "بومة مينيرفا" حسب تعبير هيغل، التي تنعق متأخرة عن الحدث. بل هو ذلك الوعي الذي يجب أن يبدأ "باكتساب معرفة المبادئ الأساسية ووجهات النظر الكلية، بصعود من الشئ إلى فكرة الشئ في عمومها (هيغل)، ولأن البشر، بخلاف ما يقول التوسير، ليسوا مجرد"حوامل لعلاقات الإنتاج"، فإن كل المجموعات الاجتماعية تمتك في كل لحظة، في مواجهة القضايا المختلفة التي تطرح عليها والوقائع التي تتعرض لها، وعيا مباشرا أو "واقعيا".

تتحدد منظومته ومضمونه بالعدد الهائل من العوامل المتعددة (سياسية، اقتصادية، أخلاقية، اجتماعية، دينية..) والتي تسماهم جميعها، بهذه الدرجة أو تلك في تكوين هذا الوعي (الواقعي). بعض هذه العوامل عابر، وبعضها أكثر استقرارا، والثالثة لها علاقة محددة "لطبيعة المجموعة نفسها" أي تمس جوهرها (ما هيتها). بحيث إن العوامل الأولى والثانية يمكنها أن تتحول وتتغير أو تندثر دون أن تؤدي بالضرورة إلى غياب أو اندثار المجموعة نفسها، بينما أن العوامل الثلاثة هي التي تحدد أساسا وجود المجموعة نفسها في سيرورة الوعي" الواقعي" نجد الوعي "الممكن" وهو الحد الأقصى للمطابقة التي يمكن أن تتوصل لها المجموعة الاجتماعية دون أن تغير من طبيعتها.[١٠]

لهذا السبب فإن المشكلة الأولى التي تطرح نفسها عند دراسة أي واقعة تتعلق بالوعي هي معرفة إلى أي درجة يتطابق هذا الوعي مع الموضوع (الواقع). وعليه فإننا نعتقد أن الوعي الذي يعبر عنه الباقر العفيف في ورقته، يقع في إطار الوعي "الممكن" كما حددناه أعلاه، أي الحد الأقصى للمطابقة بين فكر إسلامي والواقع الراهن.

لاهوت التحرر؟

يدفعنا الفكر المدافع عن الحرية والعقل والعدالة الاجتماعية الذي يتبناه الباقر العفيف إلى مقاربته بلاهوت التحرر.

فهو يرى، وإن لم يقر بذلك صراحة، أن الفكر الإسلامي كفضاء رمزي، هو رهان للقوى الاجتماعية المتنازعة. وفكر العفيف هو أيضا منهم وإدراك لممارسة اجتماعية ـــ وإن كانت نابعة من بلد واحد إلى الآن هو السودان. فإن كان لاهوت التحرر، لم ينحصر وجوده على بلدان أمريكا اللاتينية بل تواجد في شمالها وفي أوروبا وبلدان شرق آسيا. فهو أصلا، انعكاس لممارسة سابقة على الصعيد

الاجتماعي والنقابي والسياسي لشرائح اجتماعية واسعة (فلاحين. طلبة، مثقفين عمال، نساء..) وهو أيضا وعي لهذه الممارسة. وشكل أداة للتعبير والشرعية لحركة اجتماعية مطلبية واسعة، دفاعا عن المضطهدين والفقراء والمستغلين في المدن والأرياف كما خلق لاهوت التحرر أدواته الاجتماعية (من الشباب المسيحيين، العمال المسيحيين، وبالأخص المجموعات القاعدية..)

لقد كان "التعبير الروحي لهذه الحركة الاجتماعية، عبر إعطائه لها عقيدة دينية متماسكة تقوم على الحرية والعدالة الاجتماعية والعقل"(١١). في المقابل ساهمت هذه الحركة الاجتماعية في نشر وتقوية فكر لاهوت التحرر إلى حد كبير.

إن ظروف السودان الخاصة، سمحت بتواجد فكر متنور ومتحرر هو فكر محمود محمد طه وتأسيسه للإخوان الجمهوريين وهو يتقاطع مع تجربة لاهوت التحرر في عدة نقاط هامة. لكن القمع الذي تعرض (وما يزال) له وضعف انتشاره في بلدان أخرى، وعدم تثبيت أقدامه في السودان، يجعل من تأثيره محدودا اليوم.

الممارسة

إننا نعتقد أن العقلانية التي يدافع عنها العفيف وتياره الفكري، تحتاج إلى حاملة لها في الممارسة لكي لا يتحول الفكر إلى مجرد نتائج ذهنية ونظرية، كائنا ما كانت نبالتها وجرأتها لأن "النتيجة وحدها ليست الكل المكتمل فعلا إذا هي عزلت عن الصيرورة، فهي في ذاتها ليست إلا الكلي المجرد من الحياة، كذلك هو النزوع فلا يعدوا أن يكون دفعة ما يزال ينقصها كمالها الفعلي. أما النتيجة المجردة فهي الجيفة التي ترسها النزوع وراءه"(١٢).

أننا نرى أن العلمانية هي تلك الحاملة التي تحتاجها العقلانية في منطقتنا على صعيد الممارسة، فهي تعطي الأولوية للعقل في تنظيم حياة المجتمع والدولة وتكفل الحريات وتصون الحقوق للجميع و"تضمن الحياد الكامل على مستوى العلاقة بالأديان"(١٣).

وتسعى لإعادة تجديد منظومة القيم والأخلاق في المجتمع بما يتوافق مع أنبل قيم الثقافة والمدنية المعاصرة.

والعلمنة تنظر إلى الدولة كأمر واقعي دنيوي يملك طبيعة خاصة، وهي بمثابة مكان لتلبية الحاجات المادية والثقافية، فهي من جهة لا تطمح إلى تحقيق المطلق كما يتوخاه الدين، ومن ناحية أخرى لا تنظر إلى السياسة بوصفها مكانا لتحقيق المقدسات (١٤).

إذ الإجابة عن السؤال عن كيفية التعامل مع الحركات الدينية التي تعمل في السياسة وتصبغ الحياة العامة بأطروحاتها، وتحيلنا إلى أن موقف مناضلي حقوق الإنسان في منطقتنا كغيرهم إنما ينبع من دفاعهم عن حق كل فرد أو مجموعة أفراد في حرية الاعتقاد والرأي والتجمع..

بل علينا أن ندافع حتى عن حق ممارسة الأعمال الضعيفة منهم في محاكمة عادلة وعلنية ومنع التعذيب..

من جهة أخرى، من أجل أن يكون وعينا مطابقا للواقع، في حركة متواصلة جدلية يوجه ممارستنا ويغنيها، ليعود منها ليغني الفكر نفسه ويصححه، وهو ما يسمى بالبراكسيس Praxis، علينا أن نزج بأنفسنا في صراع فكري صارم مع كل الميول والأفكار الشمولية، الدينية منها واللادينية، وتلك التي لا تحترم أصلا حقوق الإنسان وحرياته أو تنتقص منها. يتطلب هذا منا أيضا الانخراط الكفاحي في الحركات الاجتماعية لمجتمعاتنا وتعبيرات المجتمع المدني. مع دفع تعبيرات المجتمع السياسي إلى تبني فكر وثقافة حقوق الإنسان في الفكر والممارسة.

وإن كنا لا نتردد في الدعوى إلى عدم ترك شعوبنا عرضة لتلك الأفكار والتيارات الشمولية أو التسلطية، بحجة عدم صدقها أو تغير بعض ممثليها. فإننا نرى أنه من الممكن، بل والضروري، أن نلتقي مع هذا التيار الفكري أو ذاك من المفكرين الإسلاميين المتنورين دفاعا عن القضايا العامة التي تجمعنا.

من أجل ألا يكون وعينا نعيقا لبومة مينرفا، علينا إعادة الاعتبار لزرقاء اليمامة.

الهوامش

١- هشام الشرابي، المثقفون العرب والغرب دار النهار، بيروت ١٩٨١، ص٣١.

٢- حنا ميخائيل، السياسة والوحي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧، يقول في ص ١٢٦-ص ١٢٧ إن" مراجعة مدققة لستة عشر عملا مطبوعا تتراوح تواريخها بين القرن العاشر والقرن العشرين أظهرت أن الأكثرية العظمى من الكتاب في تفسيرهم الآية القرآنية" وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" رفضوا أن يحصروا الإشارة فيها بالحاكم وحده وأصروا على أن مفهوم) الولاية يشمل العلماء.

٣- هشام الشرابي، مصدر سابق، ص ٤.

٤- حنا ميخائيل، مصدر سابق، ص ١٣٩.

٥- أنظر الدراسة الممتازة حول عصر التنوير والثورات الديمقراطية في أوروبا، لرويد لوكهيد، دفاتر الدراسات والبحوث رقم ١٢/١١ أمستردام، ١٩٨٩ حيث يقول إن "مثل كل الظواهر الدينية وحتى الظواهر الثقافية، كانت حركة الإصلاح غامضة اجتماعيا وسياسيا.." (بالفرنسية).

٦- حنا ميخائيل، مصدر سابق، ص١٢٦، يقول في هذا العدد إن "مشكلة تحديد رد الفعل الأصح على انعدام العدالة الدينية والسياسية بقيت موضع حيرة المسلمين".

٧- سبينوزا، النظرية اللاهوتية - السياسية، فلا ماريون، باريس ١٩٩٦، ص٣١٣، يقول إن الدين لا يحوز على قوة القانون إلا بأمر من الذين يحكمون الدولة، وأن حكم الله على البشر لا يقوم إلا من خلال من يمتلكون السلطة". (بالفرنسية).

٨- المستشار محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٢٢.

٩- يقر هيغل بأن "الوجود المباشر للعقل هو الوعي.. والعقل ينمو في عنصر الوعي ويبسط فيه لحظات- فينومنولوجيا الفكر" ترجمة مصطفى صفوان، اليونسكو، الجزائر ١٩٨١ ، ص ٤٧.

١٠- لوسيان غولدمان، العلوم الاجتماعية، غاليمار، باريس ١٩٧٠، ص ١٢٦ (بالفرنسية).

١١- ميشيل لووي، لاهوت التحرر، دفاتر الدراسات والبحوث، أمستردام، ١٩٨٨، ص ٩ (بالفرنسية).

١٢- هيغل، مصدر سابق، ص٢١.

١٣- سهيل فرح، العلمنة المعاصرة، الدار البيضاء - بيروت، ١٩٩٧، ص ١٠٨.

١٤- سهيل فرح، مصدر سابق ص ١١٧- ١١٨.

ملاحظات مقتضبة

هيثم منّاع*

يمكن القول إن خطاب حقوق الإنسان يكتنفه الكثير من التشويش والخلط على سطح البسيطة اليوم وليس فقط في المنطقة العربية والإسلامية. الأمر الذي لا يمنع من كون مهمة الكتابة عن المسلمين وحقوق الإنسان مهمة شاقة وحساسة. فمن جهة ، يعيش العالم العربي والإسلامي في ظروف جد صعبة تتميز بحالة استعصاء في النظم السياسية وتدهور حاد في الأوضاع الاقتصادية والتنموية وتفكك في الروابط والمؤسسات المدنية وتراجع في الحياة الثقافية تنجب بمجملها حالة ضياع مجتمعية عامة يشكل العنف واحدا من أهم تعبيراتها المدمرة.

من جهة ثانية، تشكل هذه المجموعة من البشر، بكل صراعاتها وتناقضاتها الداخلية والخارجية، الخصم الجديد لمشهد غربي يبحث عن عدو تعبوي في أزمته مع نفسه ومع موضوع استغلاله. فمنذ انهيار حلف وارسو ونهاية شكل من أشكال الحرب الباردة شكلت موسكو قطبه الآخر. هناك دفع باتجاه حرب باردة جديدة تحتاج إليها السيطرة العالمية الراهنة كمبرر لترسانتها العسكرية وحجاب لهيمنتها الاقتصادية.

إن هذا الوضع، يتصدى لمبادئ حقوق الإنسان بشكل مباشر وغير مباشر. فالمواطنة والحقوق والحريات مبادئ مرتبطة مباشرة بالوضع البشري ويمكن أن تبقى مجرد شعارات اسمية في مجتمع لم يحقق إصلاحا ثقافيا وسياسيا ضروريا لتجاوزه البنى التاريخية والبنى التبعية التي تعيق انعتاقه. وهو يترك آثارا تشويهية على كل محاولات النقد الداخلية باعتبارها موضوع احتواء واستعمال من قبل القطب الأقوى الذي يقدمها بصورة كاريكاتيرية ومسطحة.

---

* المتحدث باسم اللجنة العربية لحقوق الإنسان - سوريا.

إلا أنه من المخيف أن نرهن محاولاتنا لفهم الذات وتجاوزها بهذا التوجه وسياساته. فمن اللحظة التي ترتهن فيها طموحات شعب بالمخاطر الخارجية وحدها، يكون قد أقر بهزيمة الإصلاح في داخله مطلقا العنان لأ كثر القوى ظلامية وتخلفا. ومن هنا تأتي أهمية محاولة الباحث الباقر العفيف وكل المحاولات في هذا الحقل.

إلا أن قراءة النص تظهر جملة إشكاليات منهجية تتعلق بحقل التناول أولا وبالعينة التي تم اختيارها ثانيا وأسلوب التصنيف والعرض ثالثا.

أما فيما يتعلق **بحقل التناول**، فالعنوان يتسع برأينا لكل من يعتبر نفسه مسلما، وبهذا المعنى كنا ننتظر أن نقرأ آراء قاسم أمين وعبد الله العلايلي والطاهر حداد وغيرهم من رواد الإصلاح في الإسلام لأهمية ماقدموا ولأهمية عطائهم على ثقافة ناشئة في طور التكوين هي ثقافة حقوق الإنسان. إلا أن الواقع أن الباحث يعطي المكان الأكبر (ثمانية من عشرة) لمن يسميه سيد قطب بالإسلامي، تمييزا عن المسلم. أي الكاتب و/أو رجل الدين و/أو السياسي الملتزم بالطرح الإسلامي كعقيدة ونظام حياة. فبشكل أو بآخر، يعطي الباحث للعناصر الأكثر تزمتا الحجم الأكبر في تمثيلية المسلمين. في حين أن واجبنا البحثي والنضالي معا يتطلب إدخال العشماوي ونصر حامد أبو زيد وعبد الكريم شروس ومحمد أركون وكل الإصلاحيين ورفض حصر كلمة مسلم بالأصوليين .

أما بالنسبة **للعينة المختارة**، فيحق لنا أن نتساءل عن أهمية كتاب "رسالة في المرأة" بالمقارنة مع مؤلفات لمسلمين تركوا بصماتهم على القرن العشرين في العالم العربي مثل كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين والعمل الثقافي الهام للإخوان الجمهوريين الذين اصدروا أكثر من ١٥ كراسا في عام المرأة العالمي عام ١٩٧٥ في بلد الترابي (السودان). فالوصول الى السلطة بانقلاب عسكري لا يعطي برأينا أية شرعية ثقافية وفكرية وإلا لكان للقذافي بكتابه الأخضر جدارة البقاء في الحكم ٢٩ عاما؟ ويمكن طرح نفس التساؤل عن أكثر من بحث.

وعند **التصنيف**، نجد الباحث ينطلق في تحليله لكل كاتب من نص واحد وليس من مجموع مواقفه ومؤلفاته. فلو أخذنا مثلا تصنيف المودودي تحت خانة المنهج الإخفائي لوجدنا تجنيا كبيرا على الرجل المعروف بمواقفه المحددة والصارمة. الا أنه من الضروري بالتأكيد في هذه الحالة قراءة الكتابين الرئيسيين لمؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان في الموضوعات الشائكة بين الشرعة الدولية لحقوق الإنسان والأيديولوجيا المودودية وهما كتاب (الحجاب) وكتاب (نظرية الإسلام وهديه) لابصار مدى وضوح موقفه. بالطبع يختلف الأمر مع الترابي كرجل سياسة أولا وأخيرا مع ما يترتب على ذلك من أقلمة الخطاب وفق الظرف والمتحدث معه والمصالح.

لقد استوقفتني جملة تعميمية تقول أن همّ رواد عصر النهضة الأول تبرئة الإسلام من أن يكون سبب التخلف الذي يعاني منه عالمنا. فهذا الهم لم يكن واضحا إلا عند قطاع معين من رواد النهضة وغائبا تماما عند قطاع أهم (اللهم إلا إذا أبعدنا عن رواد النهضة كل العلمانيين والمسيحيين ؟).

أخيرا فان المشكلة الأساسية في التصنيف تقوم على الأسلوب أكثر منه المضمون. المشكلة

الرئيسية بالنسبة لنا ليست فقط في الإخفائية أو الاعتذارية أو الانتقائية أو الخطابية.. الخ وإنما في الغرض الأساسي الذي تقف خلفه الاتجاهات المتزمتة وهو يختصر بكلمة واحدة: التعطيل. أي عدم الاعتراف بحق من حقوق الإنسان المتعارف عليها عالميا بحجة اختلافه مع الشريعة الإسلامية. فالحق في إعلان القاهرة مشروط وفي كتابات الأصوليين مقيد. وأبسط مثل على ذلك مسألة سلامة النفس والجسد. فكل الكتابات الأصولية دون استثناء تؤكد على تكريم بني آدم وعلى الكرامة الإنسانية وعلى احترام النفس والروح والجسد. فكيف يمكن تعطيل هذا الحق العام بالتعرض مباشرة لسلامة الجسد في القانون الجنائي؟ .

أما كيف يغيب الأصوليون نقطة الخلاف هذه او يلبسونها أثوابا شتى، فهذه مسألة أخرى .

انطلاقا من هذا المبدأ ، من الضروري رصد نقاط الخلاف والاتفاق مع كل الأفكار والأيديولوجيات في أي مجتمع. فكم من المفيد، دراسة حق معين كحق العمل مثلا في القوانين الدولية والكتابات الأصولية والإصلاحية. ويلاحظ في هذا المجال وجود تقارب كبير يسمح بتحويل الموقف الأيديولوجي إلى موقف نقابي أو اجتماعي وعبر ذلك تتزعزع القداسة التي يلبسها الأصوليون لإطروحاتهم. وأعطي مثلا على ذلك الحرب التي خاضها أبو الأعلى المودودي لإلغاء مهنة المحاماة باعتبارها تتناقض مع نظام القضاء في الإسلام. هذا الموقف لا يتبناه اليوم إلا قلة من المتزمتين الذين يصعب على العديد من رواد الحركة الإسلامية السياسية القبول بهم أعضاء في تنظيماتهم؟ والسبب الأول برأيي هو تحطم رأي المودودي على صخرة الواقع حيث لعب المحامون دورا كبيرا في الدفاع عن الضحايا بمن فيه أعضاء وأنصار الحركة الإسلامية السياسية بل وأصبحت العديد من التنظيمات توجه كوادرها لدراسة الحقوق والتسجيل في نقابات المحامين.

تعقيب ختامي

د. الباقر العفيف

قضية المنهاج والمعيار:

الشكر لكل المناقشين والمعقبين على ورقتي، وأُثمِّن مساهماتهم القيمة. فقد أثْرَى نقاشهم الحوار، وأخصب الأفكار، واحتوت تعقيباتهم علي نفع كبير. وسأحاول فيما يلي مناقشة بعض النقاط التي احتوت عليها تلك التعقيبات. وأبدأ بمسألة معيار اختيار النصوص موضوع التحليل والتصنيف والتي أثارها كل من الدكتور وحيد عبد المجيد والأستاذ هيثم منّاع، والأستاذ غانم جواد. ويبدو فيها أن المعقبين قد خلطوا بين الخطاب الإصلاحي الإسلامي عموماً وبين خطاب حقوق الإنسان علي وجه الخصوص. فالقاسم المشترك بين الأعمال التي تناولتها الورقة، ما عدا كتاب رسالة المرأة للدكتور حسن الترابي، هو أنها جاءت تحت عنوان حقوق الإنسان والإسلام. وصحيح أنني لم أتناول جميع الكتابات الصادرة تحت هذا العنوان، فهذا صعب عملياً إذ لكل دراسة حدودها، وقد بيّنت حدود دراستي في أنها تقتصر علي عشرة أعمال سميتها في المقدّمة، وهي حدود كافية لتحقيق هدف الدراسة الرامي لإعطاء صورة لمقاربات هذا القطاع من المسلمين لقضية حقوق الإنسان. وعلي ذلك لا أجد مسوغاً لتساؤل الدكتور وحيد "لماذا اختار هؤلاء تحديداً، ولماذا اعتمد علي نصوص معينة لهم دون غيرهم"، وكذلك لتقرير الأستاذ غانم أن الدراسة اتسمت بالسلبية لكونها "اختارت شريحة محدودة من الكتاب الإسلاميين دون سواهم". وإن كان لابد من إجابة، فقد اخترت "هؤلاء تحديداً" لأنهم كتبوا عن الإسلام وحقوق الإنسان. وأما لماذا اعتمدت علي "نصوص معينة" دون غيرها فلأن النصوص المعينة قد وردت في أعمالهم تلك، وما كان لي أن أجئ بنصوص من كتاباتهم الأخرى وأنا أناقش أعمالهم عن حقوق الإنسان، كما يقترح الأستاذ هيثم منّاع. فأنا لم أهدف لتحليل خطاب المودودي جميعه حتى أُحال لكتبه الأخرى، بل إنني أتفق مع الأستاذ هيثم بأن المودودي صاحب مواقف

قاطعة سواء في كتابيه "الحجاب"، و"نظرية الإسلام وهديه"، أو في أسلوب حركته الدينية والسياسية في مجملها، ولكني كذلك أدرك أن المودودي كزعيم لحركة سياسية، له خطابان، داخلي وخارجي، وهو في خطابه الخارجي أقل وضوحاً وقطعية منه في خطابه الداخلي. والكُتَيِّب الذي تناولته له يقع ضمن خطابه الخارجي، وفيه اعتمد المنهج الإخفائي والدفاعي والانتخابي كما تكشف النصوص موضوع التحليل. أما تناولي لكتاب الدكتور حسن الترابي رغم إنه لم يجئ تحت العنوان المباشر لحقوق الإنسان، فلأنه ارتبط بالتطبيق العملي في السودان، ووجد ترجمته في مواد الدستور والقانون الجنائي، وأدّي لضياع الكثير من الحقوق التي أنجزتها حركة المرأة في نضالها الطويل. وهكذا فأهمية كتاب الترابي علي كتاب "تحرير المرأة" لقاسم أمين، وعلي كراسات الجمهوريين التي أصدروها بمناسبة عام المرأة العالمي، هي بالقطع ليست أهمية فكرية، وإنما أهمية سياسية وعملية. وأعترف بأنه كان لزاماً علي أن أبيّن ذلك في صلب الدراسة، وألا أفترض بأن عنوان الدراسة ومقدّمتها كافيان لتوضيح حدودها. وهذا ما سأفيد منه في مستقبل الأعمال، خصوصاً وإني أنوي مواصلة هذا العمل وتناول أعمال أخري لم يتح لي نطاق هذه الورقة تناولها.

حقوق الإنسان بين التجزئة والتطفيف:

هذا ما كان قد أثير ونوقش من أمر الشكل، والآن إلى المضمون. فبعد أن نبّهني مشكوراً إلى خطئي في إيراد عدد الدول المسلمة الممثلة في الأمم المتحدة عام ١٩٤٨، شرع الدكتور وحيد يقيس حقوق الإنسان بالنسب المئوية، والكسور العشرية، ويطفّف من بعض الحقوق لحد وصفها "بتوافه الأمور"، ويعلي من بعضها الآخر. فمن ضمن "الحقوق التوافه" يورد الحق في تغيير الدين، ومن ضمن "الحقوق النبيلة" الحق في تغيير الحكومة. أما بشأن النسب الحسابية فهو يقول أنه ليس في الإعلان العالمي ما يتعارض مع عقيدة الإسلام سوي "ما لا يتجاوز ٢٪ علي الأكثر". وفي فقرة أخري يحسبها بالكسور "ثلث بند"، ومرة بعدد الكلمات "أربع كلمات .. من أصل ٣٥ كلمة"، وتارة بالحجم "جزء صغير". فما هدف الدكتور وحيد يا تري من إجراء كل هذه العمليات الحسابية. أتراه يرمي بذلك إلى القول أنه لا بأس من أن نتنازل عن ٢٪ فقط من الحقوق، وأن نغض الطرف عن "أربع كلمات" فقط، وأن نسكت عن "ثلث بند"، وأن نتجاهل جزء صغير من حق. هل هذا خطاب حقوق إنسان ؟ أم خطاب حوانيت أحياء المدن الصغيرة. أنظر قوله: "ولا يمكن اعتبار مضمون هذا التعارض متعلّقاً بأي من الحقوق الأساسية للإنسان، عكس ما ذهب إليه الباقر العفيف الذي يظن أن حق تغيير الإنسان لدينه أهم من حقه في الحياة والحرية وفي تغيير حكومته وإدارة شؤونه والتعبير عن رأيه". لم يوضّح لنا الدكتور فكرته عن الحق الأساسي، وما هو إن لم يكن الحق في حرية الدين والضمير والتفكير. وهل فات علي الدكتور وحيد إدراك أن الحق في تغيير الدين متعلّق بالحق في الحياة والحرية والتعبير. ألم يفقد الكثير من الناس حرياتهم وحيواتهم بسبب التعبير عن معتقداتهم؟. أم تراه قامر بذكر هذه الحقوق في عبارته، رغم ما تحدثه من اضطراب فيها، ليمهّد بها الطريق لذكر الحقوق "النبيلة" (في

مقابل "توافه الأمور")، ألا وهي الحق في "تغيير حكومته وإدارة شؤونه". وأنا لم أضع تقسيماً للحقوق، ولم أفاضل بينها حتى يستنتج الدكتور أنني أقلّل من الحقوق الديمقراطية. والحق أن دكتور وحيد يذهب بعيداً في ظنونه إلى حد وصفي بأني أنفي أو أتجاهل الخصوصية الثقافية. وأنا لا أتجاهل أو أنفي الخصوصية الثقافية بيد أني لا أتخذها تكئة لقبول التمييز ضد المرأة، أو لكبت الحريات الفردية والجماعية. وأكثر من ذلك أؤمن بأن أصول ثقافتنا الإسلامية تتوفّر علي كافة الحقوق الواردة في الإعلان العالمي بما في ذلك الـ "٢٪"، و"ثلث البند"، و"الأربع كلمات" التي يدعونا الدكتور وحيد إلى إسقاطها والتغاضي عنها. وأختلف مع الدكتور وحيد في منهجه التطفيفي الذي يقلّل من شأن الحقوق التي يظن تعارضها مع "الإسلام"، مطابقاً بين فهمه هو للإسلام وبين الإسلام ذاته. وأنا أعتقد أن "الشريعة" وما يقوم عليها من فقه، وليس "الإسلام"، هي التي تميِّز ضد المرأة في الزواج، والطلاق، والشهادة، والدية، والميراث. ولا يفيد الدكتور في هذا الصدد كون "نصيب الرجل في الميراث ليس دائماً يفوق المرأة"، فعبارته ذاتها تفيد التفرقة في الميراث في غالب الأحوال. أما ما وصفه الدكتور وحيد "بالاستنتاج المفزع"، والقاضي بأنه "لا يمكن التوفيق بين الشريعة وبين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، فيمكن الوصول إليه من حديثه هو، ومن نسبه المئوية التي أوردها، اللّهم إلا إذا استجبنا لاقتراحه الداعي إلى التغاضي عنها، وإسقاطها با عتبارها من "توافه الأمور".

تسويق العلمانية:

وضمن التعقيبات على الورقة جاء الأستاذ غانم جواد تعقيبه واصفاً إيّاي بالعلمانية. فهو يقول مطمئناً، "يستكمل الزميل الباقر عفيف جولة أخري من مناقشاته في تسويق العلمانية إلى حركة حقوق الإنسان العربية". ثم يذهب الأستاذ غانم مسترسلاً في حديث طويل عن فشل المشروع العلماني علي وجه العموم، وفشله في مجال حقوق الإنسان بوجه خاص. وهو كذلك يتحدّث عن جمود العلمانيين العرب عند المفاهيم القديمة للعلمانية.. إلخ. ثم يخلع عليّ صفة "الانتقائية التي اعتاد العلمانيون اتباعها لإثبات وجهة نظرهم". والحق أني لا أدري من أين أستمد الأستاذ غانم معلومته عن علمانيتي. فورقتي مدار تعليقه تبيّن بوضوح لا لبس فيه أن تأصيل حقوق الإنسان في المنطقة العربية والإسلامية لا يمكن أن يتم بمعزل عن الثقافة الإسلامية. وانحيازي الظاهر للمنهج الشامل إنما تجئ من كونه يطرح إجابة ثقافية وتأصيلية لسؤال حقوق الإنسان في المجتمعات المسلمة، ومن كونه لا يداري أو يخفي شيئاً. فنقد الأستاذ غانم لي بوصفي علمانياً نقد في غير موضعه، وذخيرة مهدرة، لأنه لا يتعلق بي. بل إنني أوافقه الرأي في بعض نقده للعلمانية، وأعرف لها من أوجه القصور الكثير. ولا أظنني بحاجة إلى القول بأنني لا أنفي وصفي بالعلمانية باعتبارها تهمة، بل ببساطة لأنه أمر مجانب للحقيقة، وليس له مصدر سوي ظنون الأستاذ غانم. وهي ظنون شديدة الشبه بأسلوب المتعصبين من الإسلاميين الذين يصنفون مخالفيهم في الرأي مثل هذه التصنيفات من شيوعية، وعلمانية، وخروج، وغيره. وما كنت أحب للأستاذ غانم أن ينساق لذلك، خاصة وهو يتقمص شخصية

الواعظ في كثير من مواقع تعقيبه، وينصح بعدم إصدار الأحكام المسبقة، والمتسرعة، وتحري الدقة والموضوعية. فلم تقولون ما لا تفعلون.

ولا يتواني الأستاذ غانم في عبور الخط الفاصل ما بين النقد والمهاترة، ويتهمني بالعمالة للغربيين، ويضعني في خانة أصحاب "القابلية للاستعمار". وكل ذلك لأنني قلت في مقدمة ورقتي أنني اعتمدت علي الكتاب القيّم الذي كتبته آن إليزابيث ماير. والبداهة تقرّر إن اعتماد أي باحث علي البحوث التي سبقته، سواء كتبها غربيون أو شرقيون لا تجعل منه تابعاً لهؤلاء الكتاب وعميلاً لبلدانهم. فاستشهاد الأستاذ غانم بالسيدة غوردون كريمر لا يجعله وكيلاً للغرب، كما أن ثناءها علي الإسلام لا يجعلها وكيلة للمسلمين. وإن كان هدف دراستي هو إطراء الذات وتمجيدها لوجدت مئات الكتب التي تقول عن الإسلام أكثر مما تقول السيدة كريمر. وكتاب الأستاذة آن إليزابيث ماير لا يصبح ضد الإسلام لمجرد أنها انتقدت آراء كتاب مسلمين في مجال حقوق الإنسان. اللّهم إلا أن كان الأستاذ غانم يماهي بين هؤلاء الكتاب وبين الإسلام. كما إن كتاب ها لا يفقد قيمته أو يصبح عديم الجدوي لمجرّد أن بعض الكتاب المسلمين وصفوها "بالاستشراق والتعجرف الغربي" فقد اعتدنا مثل هذا الإفلاس من أمثال "الكتاب المسلمين" الذين يشير إليهم الأستاذ غانم. أما تساؤله كيف أستطيع "أن أفسر وأصنّف ما أوردته أستاذة العلوم السياسية في جامعة برلين السيدة غوردون كريمر من أن الإسلام عرف وطبق حقوق الإنسان قبل الغرب بقرون كثيرة، وأن عدم تطبيقه اليوم يعود إلى قطيعة بين الفكر والواقع".

فأرد بأنني أصف حديثها بالعمومية الشديدة، والتناقض، والتبسيط المخل. فالعمومية تجئ من كونها لم تعرّف "حقوق الإنسان"، التي طبقها الإسلام قبل الغرب حتى يسهل أمر مقارنتها بحقوق الإنسان التي هي "نتاج تطور في الفكر السياسي الغربي" حسب قول السيدة كريمر. أما التناقض فيجئ من استحالة الجمع بين طرفي عبارة السيدة كريمر، من أن حقوق الإنسان ارتبطت تاريخياً بتطور الفكر الغربي وبكون الإسلام سابقاً في نفس الوقت، لأنه إن صحت إحدى العبارتين لا يمكن أن تصح الثانية. فإن كان الإسلام سابقاً حقاً تصبح حقوق الإنسان مرتبطة تاريخياً به، لا بتطور الفكر الغربي لأنه الأسبق تاريخياً. أما التبسيط فيجئ من أنها تتحدّث عن الإسلام حديثاً مجرداً، دون ربطه بمرحلة تاريخية معينة، أو بمذهب، أو تفسير، أو مدرسة، أو تيار... إلخ. وعندي أنه لا يصح الحديث عن الإسلام بصورة العمومية والتجريد إلا إذا كنا نعني مصادر الإسلام الأساسية، وهي تعني عندي القرآن وحياة النبي محمد، وذلك من دون تدخل العقل البشري بالفهم والتفسير. فإن كان ذلك هو تعريف السيدة كريمر للإسلام فإنني أوافقها الرأي من أنه ليس دين حضارة وحسب، بل أن فيه حل وجودي ومعرفي لقضية النفس البشرية، والمجتمعات الإنسانية، ويحتوي علي معايير حقوقية شاملة أكثر مما يحتوي عليه الإعلان العالمي من حقوق. وهذا ما أبانه المصلح الإسلامي السوداني الأستاذ محمود محمّد طه في مؤلّفاته العديدة. أما إن كان تعريفها للإسلام هو الفهم التقليدي السلفي لغالبية المسلمين، أو ما تحتوي عليه كتب الفقه الكلاسيكية، أو ما تحمله الجماعات الإسلامية المعاصرة من فهم متخلّف للإسلام، أو ما مارسته الإمبراطوريات الإسلامية المتعاقبة. فإنني أطالبها

أولاً بضبط عبارتها وتصحيحها، ثُمَّ أخالفها الرأي فيما ذهبت إليه من تعميم. وإن كان من شئ أضيفه هنا هو أننا نحن المسلمين يجب أن نكبر عن هذه الحالة الطفولية التي تطربنا فيها عبارات التطنيب التي تدغدغ عواطفنا النواضب، وتُربِّت علي عقولنا لكي تستمر في نومتها الكهفية. فإشكاليتنا ليست ببساطة إشكالية مفارقة التطبيق للفكر، بل هي إشكالية فكر نفسه في المقام الأول. ولكن الأستاذ غانم علي استعداد لشراء عبارة السيدة كريمر ما دامت تغدق الثناء علي الإسلام. ففي مقام المدح هذا تُفغَرُ الأفواه، وتُغمض الأعين، وتُغفَرُ الأخطاء.

الردة:

بعد ذلك يورد الأستاذ غانم أراء بعض الكتاب عن الردة، تعليقا وتعقيبا على ما جاء في ورقتي، وهي آراء في مجملها لا تخرج عن الرأي الفقهي التقليدي من تجريم الردة ووجوب قتل المرتد، أو تعزيره. ولكنها تختلف من حيث تعريف الردة. فهناك من يضيّق مفه ومها، وهناك من يوسّعه. ويدخل في هذا الجدل الدائر من كونها جريمة سياسية أو دينية، إلى غير ذلك من محاولات تبريرها. وفي النهاية يقول الأستاذ غانم، "إن قضية الردة ما زالت قضية اجتهادية، فليتركوا الوسط الفكري الإسلامي يمارس الاجتهاد الحر في مثل هذه القضايا ويعلن أحكامه". وما دام الأمر كذلك فلماذا أنفق الأستاذ غانم جواد كل هذا الوقت في إيراد الأحكام التي أعلنها أصحابها مثل الشيخ الغنوشي وآية الله الإمام محمد مهدي شمس الدين. ولماذا لا ينتظر إلى أن يأتيه الوسط الإسلامي الفكري بالإجابة القاطعة ليطلعنا عليها. أما نحن، فإلى حين حدوث ذلك سنظل نولي قضية الردة جل اهتمامنا ما دمنا نتحدّث عن حقوق الإنسان. خصوصاً في هذا الوقت الذي يمارس فيه المسلمون التبشير بالإسلام في الغرب، و " يرتد " فيه كل يوم العشرات من المسيحيين عن مسيحيتهم، ويعتنقون الإسلام، دون أن تُسلّط علي رقابهم سيوف الردة، ودون أن يناقش أحد ما إذا كانت ردتهم سياسية أم دينية، وما إذا كان سيقام عليهم الحد، أم يُعزّرون، وكذلك من دون أن يقترح عليهم أحد الارتحال إلى "أمة أخري، ومجتمع آخر، وجنسية أخري ليكونوا منسجمين معْ أنفسهم". ولكن يبدو أن مثل هذه التناقضات لا تشغل بال الأستاذ غانم، بالرغم من أن عبارته تشير من طرف خفي عدم قبوله للآراء التي أوردها وأسهب فيها.

ولعله من المناسب هنا الإجابة علي سؤال الأستاذ غيث نايس عن حكم المرتد عن الإسلام، والمتمسّك بردته في فكر الأستاذ محمود محمّد طه؟ والإجابة هي أن الردة عن الدين ليست جريمة دنيوية، لأنه في أصول الدين لا وصاية علي الفرد، وحكم الردة هو أغلظ أنواع الوصاية علي الأفراد، لأنها تبسط الرقابة علي ضمائرهم، أي علي معتقداتهم وأفكارهم. فالأستاذ محمود يدعوا لإحكام آيات الإسماح، مثل آية "وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، وهذه الآية تقرّر حق الفرد في الكفر بالإسلام. وكذلك مثل آية "فذكّر إنما أنت مذكّر. لستَ عليهم بمسيطر"، وكذلك آية "لست عليكم بوكيل". فإن هذه الآيات تقرّر أنه حتى النبي محمّد، علي رفعة شأنه وبعده عن التسلط،

مُنع من السيطرة علي ضمائر الناس وحرياتهم، فإن حرية المعتقد والضمير تصبح كاملة وفق هذه الرؤية من الإسلام. وللأستاذ محمود عبارة شهيرة في هذا الصدد هي: " ليس أحد من الكمال بحيث يؤتمن علي حريات الآخرين. إن ثمن حرية كل فرد هو دوام سهره علي حمايتها ". أما حكم الردة فيقوم أساساً علي اعتبار نسخ هذه الآيات بآيات القتال، حيث جُعِلَت الوصاية للنبي علي المسلمين، بعد أن لم تكن، وللمسلمين علي الكفار، وللرجال علي النساء. أما الفقهاء الذين ذكرتُ أن هذه الآيات قد نُسِخَت بإجماعهم فأعني بهم أئمة المذاهب الأربعة، فقد قام فقههم علي إحكام آيات القتال، ونسخ آيات الإسماح. أما كون هناك خلاف علي النسخ بين بعض الفقهاء والمفسرين فهو أمر معروف، ولا يقتصر علي موضوع النسخ وحده، بل يشمل تقريباً كل الموضوعات، ولكنه خارج موضوعنا هذا.

أما عن مفهوم الولاية، ومسألة رجال الدين وأهليتهم علي الحكم علي السلاطين أو الحكام، فلا مكان لها في فكر الأستاذ محمود. فالولاية (إقرأ الوصاية) قررتها الآيات المحكمة أو الناسخة، في حين أن الأستاذ محمود يدعو لتداول النسخ، ومن ثَمَّ إحكام الآيات المنسوخة، وهي آيات الإسماح المشار إليها أعلاه، وعلي ذلك لا يبقي أساس لولاية بشر، وتؤول الولاية إلى القانون الدستوري الذي يساوي بين الحاكم والمحكوم. أيضا في فكر الأستاذ محمود لا وجود لثنائية رجل دين ورجل دنيا. والحق أن هذه الثنائية أمر طارئ علي المسلمين، حيث أدركتهم النذارة النبوية "لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب خرب لدخلتموه. قالوا اليهود والنصارى؟ قال فمن". ويمكن أن نتساءل هل كان أبو بكر وعمر وعلي وغيرهم من أصحاب النبي رجال دين أم رجال دنيا؟ لقد كانوا رجالاً يعرفون الدنيا، أي يعرفون عالمهم الذي يعيشون فيه معرفة عميقة، وكذلك هم يعرفون أنفسهم، علي قاعدة "من عرف نفسه فقد عرف ربه". لذلك فهم جمعوا بين العلم بالدين والعلم بالدنيا، وهذا ما يجب أن يكون عليه المسلم.

معني تأصيل حقوق الإنسان والاتجاه الهامشي:

يطرح الأستاذ سيف عبد الفتاح في تعقيبه سؤالين: "الأول يتعلّق بالمقصود بتأصيل ثقافة حقوق الإنسان، ما هي تلك الثقافة وما مصادرها، وما المعايير التي تتضمّنها، وما هي الرغبات الكامنة المحرّكة لهذه المعاني". والثاني يتعلّق بالمصادر التي يستقي منها تلك الرؤية الأصيلة، بما يعني نقد المصادر أو طرائق التعامل معها؟ وللإجابة علي السؤال الأول أقول أن المقصود بتأصيل ثقافة حقوق الإنسان هو إيجاد أصول في الثقافية المحلية يمكن أن تمثّل تربة صالحة لغرس مفهوم حقوق الإنسان فيها، حتى يستمد حياته منها، فينموا، ويُزهِر، ويُثمِر. وبهذا يغدو أصيلاً، وجزءاً من النسيج الثقافي المحلي. وإيجاد الأصول ليس عملاً سهلاً، بل شائك، ومعقّد، ويقتضي مراجعات شاملة لجوانب كثيرة من التراث الثقافي. أما تلك الثقافة فهي ثقافة حقوق الإنسان التي تحتوي عليها كل الإعلانات والعهود والمواثيق الخاصة بحقوق الإنسان. أما مصادرها فهي الفلسفة الغربية. وأما معاييرها فتقوم على عدم التمييز بين البشر، وعدم مراقبة ضمائرهم، وعدم مصادرة حرياتهم. أما الرغبات الكامنة

ورائها فتحقيق الكرامة البشرية.

وللإجابة علي السؤال الثاني أقول أن المصادر التي تُستَقي منها تلك الرؤية هي أصول القرآن، (في مقابل فروعه)، وحياة النبي محمّد (صلي الله عليه وسلّم) المتّسقة مع تلك الأصول القرآنية. وتلك الرؤية لا تنتقد المصادر بطبيعة الحال، بيد أنها قطعاً تنتقد طرائق التعامل معها.

والأستاذ سيف يورد لي نصاً ينتقد بعض الكتاب لأنهم يحاولون "إظهار الشريعة وكأنها تستوعب وتحمي جميع حقوق الإنسان، وإن كانوا في غرارة أنفسهم يدركون أن هذا أمر مضلل"، ثم يتساءل قائلاً: "وماذا يضيره في استيعاب الشريعة وحمايتها لجميع حقوق الإنسان"؟ وهو سؤال يبدو لي غريباً. إن ما يُضيرني أن هذا أمر غير صحيح. فالشريعة لا تستوعب كل حقوق الإنسان الواردة في المواثيق الدولية، لكونها تميّز بين الناس علي أسس من الدين والجنس. أليس في هذا ما يضير؟ والأستاذ سيف يقول عني: "أنه يحاكم الإعلان الإسلامي بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهو الذي يشكّل المرجعية له في كل شئ وهو (قاص) عن الشرع وإن اختلف عنه". والحق أن مؤلفي الإعلانات الإسلامية هم الذين يتخذون الإعلان العالمي مرجعية، فقد جاءت إعلاناتهم مفصلة علي الإعلان العالمي شكلاً ، وإن أفرغته من محتواه كما بيّنت في صلب ورقتي.

بعد هذا ينحي الأستاذ سيف منحي غريباً وذلك بقوله عني: "ثم توقف عن اللغة الاتهامية ليتحدّث عن المنهج الشامل وبدا له أن ذلك المنهج يتمثّل في اجتهادات اتجاه هامشي "الإخوان الجمهوريون" في السودان أو من يلف لفّهم، ولا أدري ما هي الحجة في تعظيم توجّه هامشي ضمن خريطة الفكر الإسلامي، إلا أنه يتبني الأجندة الغربية من جانب بدعوى معايشة العصر، ويهجم علي الشريعة وبعض ما تقرّره من أحكام أو يؤولها تأويلاً غريباً من غير حجة أو برهان أو دليل". ووجه الغرابة في حديث الأستاذ سيف أنه يتحدّث عن الهامشية وكأنها منقصة، في حين أننا نبحث عن الأفكار البديلة، والداعية لتأسيس ثقافة جديدة. وهي بطبيعة وضعها لا بد أن تكون أفكار أقلية، أو هامشية، إذا استعملنا عبارة الأستاذ سيف. والملاحظ أن جميع من أوردت خطاباتهم يمثلون أقلية في العالم الإسلامي، وهو ما يمكن وصفهم بذات الهامشية. إن ما أبحث عنه هو الثقل الفكري وليس العددي، فالعدد قد يكون كثيراً ولكنه دون ثقل في ميزان القيَم. ولعل الأستاذ سيف يذكر نذارة المعصوم حين قال: "يوشك أن تَداعَي عليكم الأمم كتداعِي الأَكَلَة علي قَصْعَتِها، قالوا: "أنحن يومئذ قليل يا رسول الله"؟ قال أنتم يؤمئذ كثير ولكنكم كغثاء السيل لا يبالي الله بكم". أما وصفه لفكر الإخوان الجمهوريين بأنه يتبني أجندة غربية، فينم عن جهل مؤسف بأفكار هذه الجماعة، وعبارته الأخيرة ينقصها الدليل وإيراد الأمثلة المحدّدة. ويختم الأستاذ سيف تعقيبه بقوله: "ولا ندري ماذا يريد الأستاذ العفيف؟ ألا يُقَرِّب هؤلاء لغتهم من اللغة المعاصرة وأن يعلنوا العداء لحضارة الغرب وأفكارها؟ أو أن يتخلّوا عن شريعتهم؟. وأجيبه بأنني لا أريد أيّاً من ذلك. وبداهة لا أريد لهؤلاء أن يتخلّوا عن شريعتهم، بل أريدهم أن يوغلوا فيها أكثر، وذلك بأن يطوّروها. فالشريعة هي المدخل علي الدين، مثلما شرعة البحر هي المدخل عليه، ومثلما الباب هو المدخل علي البيت. وأنت لا تدخل بيتاً بالوقوف علي بابه، ولا تعبر

بحراً بالوقوف في شرعته. وقد أطال المسلمون وقوفهم علي شرعة الدين، وجمدوا عندها، رغم أن الحياة حولهم تتدفّق بالسيولة، وتحتشد بالحركة. فهم في غفوتهم الطويلة تلك لم يتّبعوا إشارات الشريعة الموحية إلى طريق التقدم والتطور، حتى إذا جاء من يوقظهم من سباتهم استفاقوا لا لينهضوا، بل ليرموه بسهام صدئة من عينة "أجندة غربية"، ثم يعودوا للنوم من جديد.

منهج جديد:

لقد أثار اهتمامي تعليق الأستاذ أحمد منصور. وهو بالتأكيد يقدّم رؤية جديدة لحقوق الإنسان في الإسلام. وهو يتفق مع المنهج الشامل الذي أوردته في النتيجة النهائية، وإن كان يختلف معه في الأسلوب. وإنني أوافقه الرأي بأن منهجه ليس إخفائياً أو اعتذارياً، بل يمكن تصنيفه منهجاً مباشراً، ومن الممكن أن يُتّخَذَ منطلقاً تنظيريا لتأسيس ثقافة حقوق الإنسان في الإسلام. وإنني سأولي منهجه المزيد من النظر.

محتويات الكتاب

قائمة مطبوعات
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولا: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات .
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.

ثانيا: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان:** فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد:** هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية:** فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية:** هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار:** د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة:** منصف المرزوقي (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد:** أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن:** علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي:** د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد:** د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة:** محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان:** د. هيثم مناع.
١٤- **أزمة نقابة المحامين:** عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!:** د. هيثم مناع.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان.** تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي.** تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- **التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان.** تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- **أزمة حقوق الإنسان في الجزائر:** د. ابراهيم عوض وآخرون.
٥- **أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن.** تقديم وتحرير: عصام الدين حسن.

رابعا: تعليم حقوق الإنسان:

١- **كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- **أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان:** محمد السيد سعيد.

خامسا: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).

سادسا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث:** آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث:** آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة:** جنان عبده (فلسطين ٤٨).

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- **حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير:** أحمد المسلماني.
٢- **التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية:** أحمد تهامي.
٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط.** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين.** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.

تاسعا: مطبوعات دورية:

١- **" سواسية "**: نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٠ عددا]
٢- **رواق عربي**: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ١٦ عددا]
٣- **رؤى مغايرة**: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ٨ أعداد]
٤- **قضايا الصحة الإنجابية**: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها عددين]

عاشرا: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية:

١- **التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق:** د. سهام عبد السلام.
٢- **ختان الإناث:** آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

١- **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي.** تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

١- **من أجل تحرير المجتمع المدني:** مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

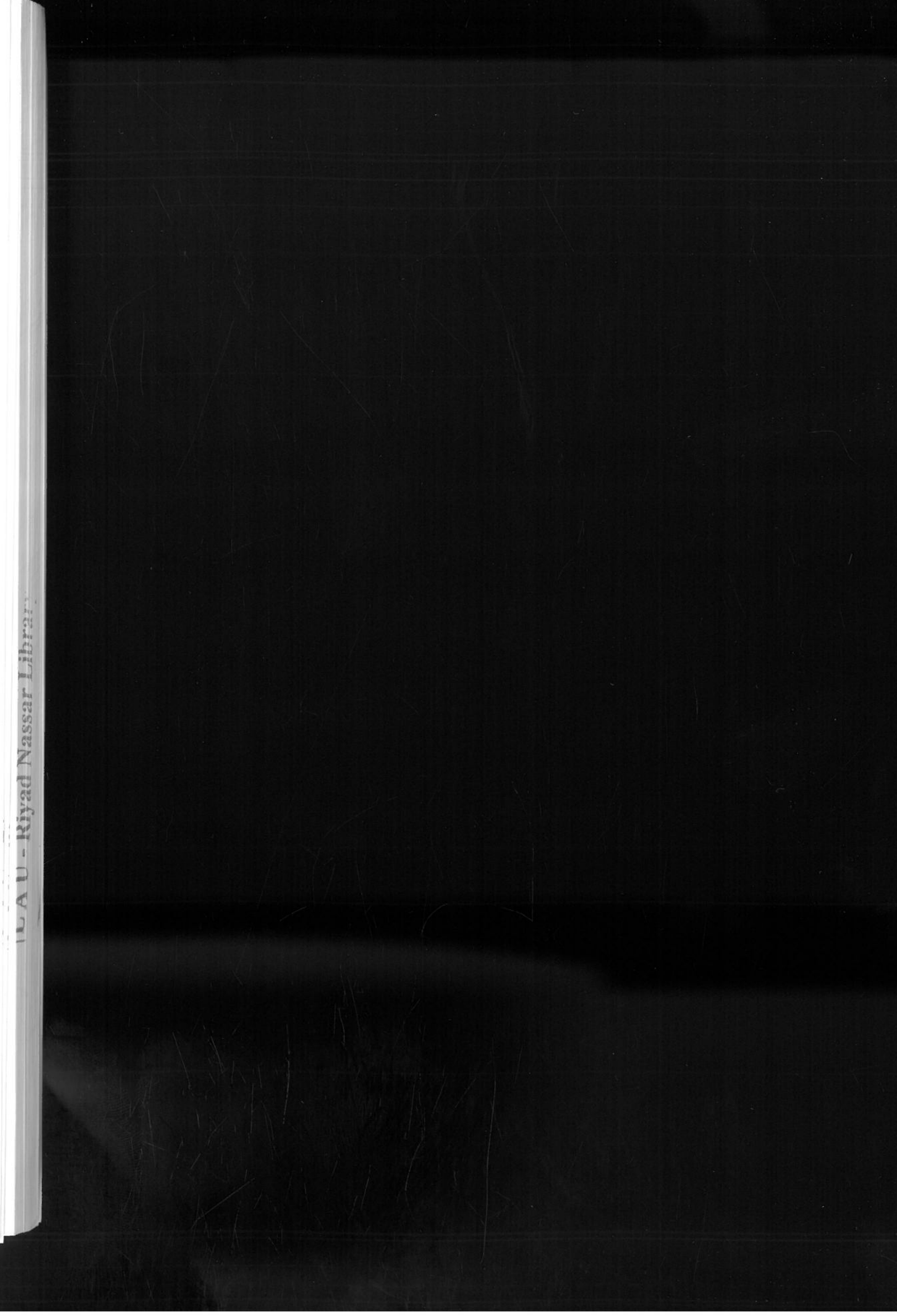
د) بالتعاون مع اليونسكو

١- **دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي** (نسخة تمهيدية).

* * *

(تحت الطبع أو الإعداد)

١-أعمال المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان. (باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية).
٢-تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: منظور عربي
٣-التعليم الأزهري بين تطور القيم والمفاهيم وجمودها.
٤-موقف رجال الأعمال من قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان.
٥-نحو آفاق جديدة لتطور الحركة العربية لحقوق الإنسان.
٦-الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان.
٧-الجمعيات الأهلية.
٨-آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي.
٩-دليل تعليم حقوق المرأة.
١٠-التسامح السياسي في مصر: دراسة في المقومات الثقافية للمجتمع المدني.
١١-اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان.



في هذا الكتاب

إن قضية الحوار الثقافي مع الغرب قد ارتبطت، منذ القرن التاسع عشر، بمحاولة "تبرئة" الإسلام والدفاع عنه "ضد الشبهات" التى روّجها المستشرقون الأوائل، أصبح هذا المنحى السّمة الأساسية التى تسم الخطاب الثقافي في المنطقة. فعندما أفاق روّاد عصر النهضة على حقيقة التخلف الاجتماعي لعالمنا، مقارنة بالغرب، كان أوّل همّهم تبرئة الإسلام من أن يكون سبب هذا التّخلف. ليس هذا وحسب، بل ومضوا ليقلبوا حجة المستشرقين الأوائل رأساً على عقب، بقولهم إن الذى أدّى لتخلّف مجتمعات المسلمين هو بُعدها عن روح الإسلام، وأن العودة إلى الإسلام تمثّل شرط نهضة هذه المجتمعات.

الباقر العفيف

إننا نقدم منهجا جديدا لفتح ملف حقوق الإنسان في الإسلام من داخل القرآن بقراءة قرآنية جديدة، توضح الفارق بين الإسلام والمسلمين، وليس هذا منهجا إخفائيا أو اعتذاريا، أو انتقائيا، وإنما يواجه الموضوع مباشرة. ويطرح نفسه للنقاش ليقبل كل الآراء في تسامح حتى لو اشتطت، إيمانا بحق كل إنسان في التفكير وفي الاعتراض. وأنه ليس من حق أحد أن يدعي أنه يملك الحقيقة المطلقة. فكلنا خطاءون، وخير الخطاءين التوابون.

أحمد صبحي منصور

إذا كان مشروع الكاتب لتأصيل ثقافة احترام حقوق الإنسان لن يتم بمعزل عن الثقافة الإسلامية، فهو أيضا لن يتم بسلوك الطرق التبسيطية السهلة التي تنتخب من نصوص الدين ما يوافق حقوق الإنسان، وتتجاهل فيه كل ما يخالفها. وإنما يتم بالمواجهة الأمينة والشجاعة لمصادر الشريعة ونصوصها وإدارة النقاش الحر حولها. فالتعرف على المشكلة يشكل أولي درجات حلها.

سيف عبد الفتاح

صحيح لا وجود لمصطلح "حقوق الإنسان" في مفردات الدين الإسلامي، لكنه كمفهوم متجذر ومتأصل ومخزون في الثقافة العربية - الإسلامية، والقول أن مفهوم حقوق الإنسان هو جديد ولد مع الثورة الفرنسية غير صحيح " فالأفكار السامية التي جاءت بها الأديان السماوية والتي حثت كمبدأ عام على وجوب احترام حقوق الأفراد جميعا على قدم المساواة ". فهناك آيات قرآنية ووثائق إسلامية وأحاديث نبوية وأقوال متفرقة قيلت بمناسبات مختلفة وحوادث معينة وضحت المفاهيم الإنسانية التي حوتها رسالة السماء، وكذلك ممارسات لبعض الخلفاء، أو الحكام عالجت جوانب مهمة من قضايا حقوق الإنسان.

غانم جواد

لقد أوضحت الحدود الضيقة شديدة الضيق للتعارض بين الإعلان العالمي والإسلام. وهو تعارض ثانوي إذا كان لنا كان لنا أن نحسب له حسابا من الأصل، بدليل أننا لم نعرف على مدى أكثر من نصف قرن اهتماما يذكر بحق تغيير الدين في منظمات وأنشطة حقوق الإنسان على الصعيد الدولي.

وحيد عبد المجيد

بقاء النص هو بقاء الثيوقراط، والاتكاء عليه مهما رفضت الأصولية أصولية، اللهم باستثناء المنهج الشامل الذي لا نظن له وجودا شعبويا وسياسيا مؤثرا سوى لدى بعض الصفوة الثقافية، وذلك لاصطدامه مع المسلمات الدينية الراسخة في الذهنية الثقافية العربية تجاه الدين، والوجود المؤسس القوي المعارض له، فما الحل إذن؟ التجاور أم التجاوز؟! التواصل أم القطيعة؟

هاني نسيرة

طبعا بعد التأكيد على أسبقية التجربة الإسلامية في مجال حقوق الإنسان، تبدأ المراجعة الداخلية والتدريجية التي تنطلق من أن الإسلام كان ثورة شاملة أعادت الاعتبار للإنسان الفرد الفاعل في التاريخ، والمتسلح بالمعرفة، غير أن عواملا متعددة ومتشابكة جعلت هذا النزوع التحرري يتوقف في مرحلة، ويتعرض لعملية تحويل وجهته فتم تحريفه وتوظيفه في سياقات مناقضة لمقاصد الرسالة الإسلامية وأهدافها.

صلاح الدين الجورشي

يكمن ضعف حركة الإصلاح الإسلامي عموما، منذ القرن ١٩ لغاية اليوم، في أن المفكرين الإسلاميين قد توقفوا، ومنذ العصر الوسيط، أمام الشريعة واعتبروها قانونا واحدا موحدا للبشر، بينما توصلت الفلسفة المسيحية -وهذا من باب المقاربة وليس الامتياز- وعلامتها الفارقة فلسفة توما الأكويني، إلى إفساح المجال للقانون الطبيعي وهو ما تم اعتباره "مساهمة من البشر في القانون الأبدي. والقانون الوضعي وهو استنتاج محدد من القانون الطبيعي.

غيث نايس